سلسلة إصدارات أكاديمية الحكمة العقلية | 13 |

منتهى المراد

في علم أصول الاعتقاد



الأستاذ الدكتور أيمن المصري



سلسلة إصدارات أكاديمية الحكمة العقلية (13)



منتهى المراد

في

علم أصول الاعتقاد

الأستاذ الدكتور أيمن المصري

پدید آورنده: مصری، ایمن، ۱۳۳۳-
عنوان: منتهی المراد فی علم اصول الاعتقاد
تکرار نام پدید آورنده: أیمن المصری
مشخصات نشر: قم: دفتر نشر مصطفی، ۱۴۳۵هـ = ۲۰۱۴م = ۱۳۹۳
مشخصات ظاهری: ۲۰۸ ص
فروست: سلسله انتشارات آکادمی حکمت عقلی ۱۳
شابک: ISBN: 978-964-466-125-9
وضعیت فهرست نویسی: فیپا
یادداشت: کتابنامه: ص.[۲۰۱] - ۲۰۶؛ همچنین به صورت زیرنویس.
یادداشت: عربی
موضوع: عقل (اصول عقاید)
موضوع: عقل - جنبه‌های مذهبی - اسلام
موضوع: ادله (عقاید)
موضوع: اصول عقاید شیعه
شناسه افزوده: آکادمی حکمت عقلی
رده کنگره: ۱۳۹۳ ۰ ۹ م ۰ ۶ م ۰ / ۲ / ۱۶۶ BP
رده دیویی: ۲۹۷ / ۳۱۲
شماره مدرک: ۳۱۱۳۲۸۹

هوية الكتاب

الكتاب: منتهى المراد في علم أصول الاعتقاد
المؤلف: الأستاذ الدكتور أيمن المصري
المراجع اللغوي: أسعد التميمي
الإخراج الفني: أمجد الأنصاري
تصميم الغلاف: عباس كبير
الناشر: المصطفى
القطع: وزيري
العدد: ١٠٠٠
الطبعة: الأولى سنة ١٤٣٥ هـ. ٢٠١٤م
رقم الإيداع الدولي: 978-964-466-125-9

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ۝ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ۝
وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾

الرحمن: ٧ - ٩.

مقدِّمة المصنِّف

الحمد لله الذي رفع السماء ووضع الميزان، وكرّم الإنسان، وأخرجه بنور العقل من ظلمات الظنون والأوهام، وجعل العقل الرسول الباطن والحجّة القائمة على الآنام.

والصلاة والسلام على أشرف خلقه وأفضل بريته، الرسول الأمجد والنبيِّ المؤيَّد سيِّدنا المصطفى محمَّدٍ، وعلى عترته الطاهرة، النجوم الزاهرة والعقول الظاهرة، شهداء دار الفناء، وشفعاء دار البقاء.

أمَّا بعد، فلا يخفى على العاقل أهمّية الفكر والاعتقاد في حياة الإنسان، وتأثيره المباشر على سلوكه الفردي والاجتماعي، فالإنسان ينطلق في أفعاله الاختياريَّة من مبادئ علميَّة عمليَّة قريبة تتعلّق بما ينبغي فعله أو تركه، وتمثّل اعتقاده العملي القيمي المسمَّى بالآيديولوجيَّة، أو فروع الدين والاعتقاد، وهو متفرّع بطبعه من اعتقاده النظري ورؤيته الكونيَّة المتعلّقة بما هو كائن عن الإنسان والعالم والمبدأ والمعاد، أو أصول الدين والاعتقاد.

فاختلاف الممارسات السلوكيَّة بين البشر في هذه الحياة الدنيا، إنَّما مرجعه للاختلاف في أصول الاعتقاد وفروعه، والذي أدّى بدوره إلى وقوع الصراعات والنزاعات الطائفيَّة الاجتماعيَّة والسياسيَّة بينهم على مرِّ التاريخ.

ونحن لو تأمّلنا جذور الاختلاف الفكري بين الناس، نجد أنَّ مرجعه هو في اختلاف أنماط وطرق التفكير التي يعتمدها كلُّ إنسانٍ مع نفسه، حيث إنَّ الفكر

وليد التفكير، وهذه المناهج التفكيرية هي التي نسمّيها بمصادر المعرفة الإنسانيَّة.

والعقل الضروري كما يحكم بضرورة الاستناد إلى دليل في تحصيل الاعتقاد، يحكم أيضا بضرورة أن يكون الدليل المستند إليه دليلاً معتبراً صالحاً للكشف عن الواقع، وإلّا فوجود الدليل غير المعتبر وعدمه على حدّ سواء.

ومن أجل ذلك، فقد اجتهد الفقهاء (رضوان الله تعالى عليهم) على مرّ التاريخ في البحث عن حجيَّة أدلة استنباط الأحكام الشرعية في فروع الاعتقاد، وعن أحوال وأحكام المكلّف في حالات القطع والظن والشك في الحكم الشرعي، وقاموا بتأصيل هذا المسائل وتنقيحها في علم أصول الفقه الشريف، والذي يُعدّ من المباحث الرئيسيَّة والأساسيَّة في الحوزات العلمية منذ قرون مديدة. وقد ترتب على هذا العلم تقنين أصول الاستنباط الفقهي بنحوٍ علمي معتبر، بحيث أصبح علم الفقه الإسلامي منضبطاً بالقواعد والمعايير العلميَّة، وأضحى مصوناً من التحريف، وعصياً على التزييف.

ولكن وللأسف الشديد، لم يستن أحد من علماء الإسلام في أصول الاعتقاد بهذه السنَّة الحسنة التي سنّها الفقهاء في فروع الاعتقاد، فأمست أصول الدين بلا ضوابط ولا قوانين، تتناولها على مرِّ الزمان أيدي الجهّال والمبتدعين، ويعربد في حريمها الأشرار من الدجّالين والزائغين، الذين ابتدعوا الملل والنحل، وفرّقوا بين العباد، وجعلوا الناس طرائق قدداً.

وهذه المحنة الفكريَّة التي تعيشها حوزاتنا العلمية ومعاهدنا الدينيَّة، تعيش أسوأ منها المدارس والجامعات الأكاديميَّة التي أصبحت مرتعاً خصباً للمادّيين والشكّاكين من المتغربين، الذين لم يدعوا عروة من عرى الإسلام إلّا ونقضوها، ولا قيمة من قيمه وشرائعه إلّا وبدّلوها، حيث استهدفوا جميع المباني المعرفيَّة والفلسفيَّة والتشريعيَّة للدين، وترى شباب الأمَّة في كلِّ يوم يخرجون من دين الله أفواجاً.

وتقف أغلب الحوزات العلميَّة والمؤسسات الدينيَّة موقف المتفرج العاجز عن المواجهة، بعد ضياع القانون العقلي وفقدان الرقابة الحاصل من الخلل الواضح في مناهجها الدراسيَّة، وبعد إقصاء العلوم العقليَّة عن ساحة التعليم الديني، واستبدالها بالمناهج النقليَّة والكلاميَّة والعرفانيَّة التي زادت من الأزمة وعمّقت المحنة.

ومن أجل كلِّ هذا، فقد مسّت الحاجة إلى وجود علم أصول الاعتقاد في الحوزة العلميَّة بإزاء أخيه علم أصول الفقه، من أجل تقنين وتنقيح طرق استنباط المعارف الاعتقادية بنحوٍ علمي موضوعي، بعيداً عن الميولات النفسيَّة والاستحسانات الشخصيَّة، والارتكازات العرفيَّة والمذهبيَّة، التي جرّت الويلات والمصائب على الأمَّة على مرِّ التاريخ، وإلى يومنا هذا.

ونحن عندما نشرع في تأسيس هذا العلم الشريف، فلا ننكر ولا نتنكّر لفضل الحكماء الأوّلين علينا، الذين مهَّدوا لنا الطريق بتأسيسهم وتنقيحهم لقواعد التفكير الصحيح، ومناهج المعرفة المختلفة، وتحمّلوا المحن والصعاب في مواجهة تشكيك المرجفين وتوهين الجاهلين؛ والناس أعداء ما جهلوا.

وسوف نعتمد في تحقيق وتنقيح مسائل هذا العلم على المنهج العقلي البرهاني، الذي ينطلق من مبادئ علميَّة يقينيَّة تتناسب مع طبيعة موضوعه، حيث لا ينفع هنا إلَّا العلم اليقيني الحقيقي، دون الظني أو الاعتباري.

وبطبيعة الحال، فإنَّ التأسيس والتأصيل غالباً ما يكون في بدايته صعباً، وغير مستوفي الكمال من جميع الجهات، كما كان الحال في علم أصول الفقه وسائر العلوم في بدايتها، وما نتمناه على الله العلي القدير أن يوفقنا لوضع اللبنة الأولى بنحوٍ محكم وصحيح على طريق الاستكمال، لتأتي بعد ذلك قافلة المتأخّرين من العلماء والمحقّقين، ليكملوا بعد ذلك تعبيد الطريق نحو الغاية المنشودة والنهاية المطلوبة.

وقد رتَّبت مباحث هذا الكتاب على تمهيد وثلاثة مقاصد وخاتمة، وما توفيقي إلَّا بالله، عليه توكلت وإليه أنيب.

تمهيد

جرت سنَّة الحكماء والعلماء الأوّلين على تصدير علومهم، بما يسمَّى بالرؤوس الثمانية للعلم، والتي تكون بمثابة المقدِّمة التمهيديَّة التي يُطلّ من خلالها الطالب على معالم العلم الذي يريد أن يتعلّمه؛ لكي يكون سالكاً على بصيرة من أمره، ونحن نستن بسنَّتهم ونسير على هديهم في تصدير هذا العلم بهذه الرؤوس التمهيديَّة، فنقول:

أوّلاً: تعريف العلم: هو العلم الباحث عن حجيَّة أدلة استنباط المعارف الاعتقاديَّة النظريَّة الكليَّة الدينيَّة، ودائرة حجيَّتها، والعلاقة الحاكمة بينها.

ولكن ينبغي الإشارة إلى أنَّ معنى الحجيَّة هنا ليس بمعنى الحجيَّة العملية، أي المنجزيَّة والمعذريَّة كما هو في علم أصول الفقه، ولا بمعنى ما يُحتج به على الخصوم كما في صناعة الجدل، بل بمعنى الكاشفيَّة عن الواقع في نفس الأمر، ودائرة الحجيَّة بمعنى مدى صلاحيتها ووثاقتها للكشف والحكاية عن الواقع، ونسبة هذا العلم إلى علم العقائد كنسبة علم أصول الفقه إلى علم الفقه.

أمَّا اكتفاؤنا هنا بالبحث عن المعارف الدينيَّة دون سائر المعارف العلميَّة الأخرى؛ فلأنَّ أصحاب المدارس العلميَّة الأخرى، كالعلوم الرياضيَّة والطبيعيَّة، قد وضعوا لأنفسهم أصولاً وقواعد منقّحة خاصّة بهم، ولم يهملوها كما أُهمِلت المعارف الدينيَّة النظريَّة.

وأمَّا اقتصارنا على بيان المعارف الدينيَّة النظريَّة دون العمليـة منهـا؛ فـلأنَّ الفقهاء الأصوليين (شكر الله سعيهم) قد كفونـا مؤونتهـا في علـم أصـول الفقـه الإسلامي، بالإضافة لخروج هذه المعارف العمليَّة عن محلِّ بحثناهنا.

وانحصار البحث هنا في المطالب الاعتقاديَّة الكليَّة دون الجزئيَّة؛ لكون العلم الحقيقي لا يتعلّق بالذات إلّا بها، كما سيتبيَّن بعد ذلك.

ثانياً: واضع العلـم: مهّـد له الحكمـاء المتقـدّمون، ببيـان القواعـد العامّـة للتفكير الصحيح في صناعة المنطـق الـصوري، ومنـاهج الاسـتدلال المختلفـة في الصناعات الخمس، كما سنشير إلى ذلك مستقبلاً إن شاء الله تعالى.

وفي الحقيقة، فإنَّ الحكماء كانوا يرون أن مـا أوردوه ونقّحـوه مـن القواعـد والأصول العقليَّة والمناهج المعرفيَّـة في صـناعة المنطـق كافٍ في إرشـاد الطـالبين، وهداية المسترشدين إلى علم أصول الدين، وغيره من العلوم الإنـسانيَّة والطبيعيَّـة، كما سيتبيَّن في مطاوي البحث، إن شاء الله تعالى.

ولكن وللأسف الشديد، فقد أعرض أغلب علماء الدين والمفكّرين عـن هذه القواعد الرصينة والقويمة، واتبعوا الظن وما تهوى الأنفس، فانقسمت الأمَّة إلى فرق ومذاهب شتَّى متناحرة، كُلُّ حزبٍ بما لديهم فرحون.

ولعلَّنا نشير في مستقبل القول إلى هـذه المـذاهب غـير العقليَّـة ودوافعهـا النفسيَّة والسياسيَّة، والتي أوقعت الأمَّة في مستنقع الفتنة والصراع.

ثالثاً: موضوع العلم: موضوع هذا العلم هو نفس أدلـة اسـتنباط المعـارف الاعتقاديَّة النظريَّة الدينيَّة من حيث حجيَّتها، ودائرة حجيَّتها، وعلاقة بعضها ببعض.

ويمثّل الموضوع الجزء الأوَّل من ماهيَّة العلم، وهو ما له البرهان، وقد سـمّي بـ(الموضوع)؛ لأنَّه هو الذي يوضع أمام العقـل أوَّلاً للحكـم عليـه، وهـو قطـب الرحى الذي تدور حوله مسائل العلم، ويبحث عن عوارضه الذاتيَّة فيها.

وقد ثبت في صناعة البرهان أنَّ لـكلِّ علـمٍ موضـوع، وهـو إمَّـا أن يكـون

بمثابة الكلِّ لمجموع موضوعات مسائله كعلم الطب، أو بمثابة العنوان الكلي العام الذي تندرج تحته موضوعات المسائل كأغلب العلوم. ثمَّ إنَّ عموميَّته لها إمَّا أن تكون كعموميَّة الجنس لأنواعه، كعلم الطبيعيات والرياضيات، أو كعموميَّة العرض العام لمصاديقه، كالفلسفة الإلهية.

وثبت أيضاً أنَّ العلوم تتمايز بتمايز موضوعاتها الكليَّة، وهو المانع من تداخل العلوم مع بعضها البعض في مقام التعليم والتعلّم.

مناقشة صاحب "كفاية الأصول"

وقد ذهب **الآخوند الخراساني** إلى أنَّ العلوم تتمايز بتباين أغراضها لا موضوعاتها، قال: (وقد انقدح بما ذكرنا أنَّ تمايز العلوم إنَّما هو باختلاف الأغراض الداعية إلى التدوين لا الموضوعات)[1].

أقول: هذا المذهب مع مخالفته لما أطبق عليه الحكماء والمناطقة في صناعة البرهان، فهو غير صحيح في نفسه؛ للأسباب التالية:

الأوَّل: إنَّ تصوّر الغاية من العلم لا يمكن قبل تصوّر موضوع العلم، ولو إجمالاً؛ لأنَّ الغاية هي ما لأجله الفعل، وفعل العالم هو تحقيق مسائل العلم، التي هي عبارة عن الأحكام الخاصة بموضوعه، أو بعبارةٍ أخرى: فإنَّ تعيين الغاية من العلم يستلزم معرفة نفس العلم الذي يُراد تدوينه لتحصيل الغاية، والذي هو عبارة عن البحث عن مجموع مسائله في الجملة، والتي تتمحور بطبيعتها حول قطب واحد، وهو موضوع العلم.

الثاني: إنَّه قد أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات؛ إذ إنَّ وحدة الغرض التي جعلها ملاكاً لاندراج المسائل المختلفة في علمٍ واحد، إنَّما منشؤها وحدة الجهة الجامعة بين هذه المسائل ـ بناءً على السنخيَّة ـ وإلَّا لاستلزمت أيَّ مسألةٍ أيَّ

---

(١) كفاية الأصول، ج١: ص٢٢.

غرضٍ، وهو محال.

وهذه الجهة الواحدة الجامعة هي موضوع العلم لا غير، سواء أكان هذا الجامع حقيقياً أم انتزاعياً أم اعتبارياً، فالعلوم تتباين بموضوعاتها أوّلاً وبالذات، وبأغراضها ثانياً وبالعرض.

وبعبارةٍ أخرى: إنَّ ملاك المسألة العلميَّة هي في كون محمولها من العوارض الذاتيَّة الخاصّة بموضوعها، سواء على نحو الحقيقة كما في العلوم الحقيقيَّة، أو في ظرف الاعتبار كما في العلوم الاعتباريَّة، وإلّا لتداخلت مسائل العلوم مع بعضها البعض، ومعنى كونها كذلك أن يكون موضوعها أو ما يقوّمه مأخوذاً في حدِّ محمولها، وهو يمثّل الجهة المشتركة بين المسائل المختلفة المحصِّلة للغاية من تدوين العلم.

الثالث: إنَّ تمايز العلوم بموضوعاتها، إنَّما يكون لها في حدِّ نفسها وبحسب ذاتها، وتمايزها بأغراضها يكون لها من حيث هي في نفس الباحث، فيكون تمايزاً لها بالعرض لا بالذات، فهو قد خلط بين تمايز العلوم وتمايز العلماء.

رابعاً: مبادئ العلم: وهو الجزء الثاني الداخل في ماهيَّة العلم التي منها البرهان. والمراد منها مجموع المفاهيم والقضايا التي لابُدَّ أن تكون مسلَّمة للباحث قبل الدخول في تحقيق مسائل العلم. وكونها مسلَّمة إمَّا لوضوحها في نفسها أو لأنَّها مُبيَّنة في علمٍ آخر.

وتشتمل المبادئ التصوريَّة على تصوّر موضوع العلم، وموضوعات المسائل ومحمولاتها، أمَّا المبادئ التصديقيَّة فتتضمن الأصول البديهيَّة البيّنة أو المبيّنة في علم آخر، بالإضافة إلى ثبوت موضوع العلم وموضوعات مسائله. أمَّا ثبوت محمولات المسائل في نفسها والتي هي عين ثبوتها لموضوعاتها، فهي من مسائل العلم لا من مبادئه.

وتنقسم المبادئ هنا في هذا العلم إلى مبادئ تصوريَّة عامّة بيّنة أو قريبة

منها رائجة في صناعة المنطق، ومبادئ تصديقيَّة، وهي القضايا البيّنة واجبة القبول أو المبيّنة بها في صورة القياس العقلي البرهاني.

وقد بُيِّن في صناعة البرهان أنَّ المبادئ التصوريَّة والتصديقيَّة لأيِّ علمٍ هي التي يبتني عليها تحقيق مسائل هذا العلم، وأنَّ وثاقة العلم واعتباره تدور مدار وثاقة مبادئه واستحكامها.

فالمنهج المتّبع لتحقيق مسائل هذا العلم هو المنهج العقلي البرهاني؛ حيث إنَّ مسائل هذا العلم الاعتقاديَّة النظريَّة الكلية مطالب برهانيَّة، لا يُطلب فيها إلَّا اليقين الصادق المطلق الثابت، وهو ما لا يؤمّنه إلَّا البرهان العقلي، كما أنَّ محمولاتها من العوارض الذاتيَّة الحقيقيَّة لموضوعاتها، ممَّا يقتضي إثباتها أن يكون الحد الأوسط في الدليل المستعمل ذاتيا لموضوعاتها، وتكون محمولاتها ذاتيَّة له، وهو من مختصّات الدليل البرهاني لا غير.

خامساً: مسائل العلم: وتمثّل الجزء الثالث من ماهيَّة العلم التي عليها البرهان، وهي إمَّا أن تكون موضوعاتها نفس موضوع العلم كعلم الحساب، أو جزؤه، كعلم الطب، أو جزئيّه كعلم الطبيعة، وأمَّا محمولاتها فهي من العوارض الذاتيَّة لموضوعاتها، أي التي تؤخذ موضوعاتها أو ما يقوّمها في حدِّها، كما هو الحال في العلوم الحقيقيَّة وسائر الصناعات البرهانيَّة.

ومسائل هذا العلم ـ التي نريد التعرّض لتحقيقها ـ نستعرضها من خلال ثلاثة مقاصد، هي:

الأوَّل ـ الإدراك ونفس الأمر: حيث نتعرّض فيه لبيان مراتب الإدراك وقواعد التفكير الصحيح، وأنحاء الانتقالات الذهنيَّة من المعلوم إلى المجهول كما جاءت في صناعة المنطق بنحوٍ مختصر ونافع، ولا سيَّما صناعة البرهان التي هي ثمرة المنطق وغايته؛ لكي يتعلم الجاهل، ويتنبه الغافل إلى أهمّية قواعد هذه الصناعة العلمية الشريفة، التي ما وضعها صاحبها ـ انطلاقاً من الفطرة العقليَّة

الإنسانيَّة ـ إلَّا لتكون ميزاناً لنا؛ لنبني عليها اعتقاداتنا ورؤيتنا الكونية الواقعية، لا لكي نسيء فهم قواعدها ونستبدلها بمنطقٍ آخر موهوم، كما فعل **الحداثويون**، أو نجعلها وراء ظهورنا ونتبع أهواءنا وظنوننا وخيالاتنا كما ذهب **المادّيون والأخباريون والصوفيون**، أو نستعملها فقط في الجدل والاحتجاج على خصومنا بالمقدار النافع في الدفاع عن عقائدنا العاميَّة وارتكازاتنا العرفيَّة، كما فعل **المتكلّمون**.

كما سنشير فيه إلى معنى الحقِّ والصدق ومراتب نفس الأمر، وسبل التحقّق منها والوصول إليها بالطرق المختلفة؛ حتَّى تتضح لنا الأمور كما ينبغي أن تكون عليه في الواقع دون تداخل أو إبهام.

وسوف يتبيِّن لنا أثناء هذا البحث أنَّ هناك قواعد وأصول علميَّة واضحة وشاملة وموضوعيَّة، يمكن للمسترشد الباحث عن الحقيقة أن يستند إليها، ويعتمد عليها، ويتوحد العلماء والمفكّرون حول محورها، ويكون البحث العلمي والحوار الفكري في مختلف المجالات على أساسها.

ولكن وللأسف الشديد، فإنَّ أعداء الحقيقة والإنسانيَّة من الجاهلين والزائغين، هم الذين أعرضوا عن هذه القواعد العقليَّة الرصينة، وحرّفوها عن مواضعها، وحجبوا الناس عنها، واستبدلوها بغيرها؛ حتَّى يخلوا لهم البحث والكلام بعيداً عن المحاسبة المنطقية والرقابة البرهانية، فأوقعوا الأمّة في مستنقع الحيرة والضلالة، وألقوا بها في أتّونِ التناحر والصراع، بعد غيبة القانون، وضياع الميزان، وأقاموا صرح بنيانهم المعرفي الهش على أشلاء الحقّ وأنقاض الحقيقة.

الثاني ـ حجيَّة مصادر المعرفة: وهي من أهم مباحث الكتاب، حيث نضع فيه كلَّ الأدوات المعرفيَّة والقنوات العلمية المتيسّرة لنا تحت مجهر العقل الأولي الضروري؛ لنفحص عن اعتبارها العلمي، ومدى صلاحيتها المعرفيَّة لكشف الواقع ومعرفة الصدق، وتشتمل على عدّة فصول:

- حجيَّة الحسّ وحدوده.
- حجيَّة التجربة وحدودها.
- حجيَّة العقل وحدوده.
- حجيَّة القلب وحدوده.
- حجيَّة الكتاب وحدوده.
- حجيَّة السُنَّة وحدودها.
- حجيَّة الإجماع وحدوده.

الثالث ـ تعارض الأدلة ومرجّحاتها: وبعد الفراغ عن مقتضي الحجيَّة في مصادر المعرفة المذكورة، ندخل إلى المقصد الثالث والأخير للبحث حول موانع الحجيَّة المعرفية في باب تعارض الأدلة المختلفة ومرجّحاتها، وتقديم بعضها على الآخر، وهو من المباحث الضرورية، التي دارت نزاعات كثيرة وكبيرة حولها على مرِّ التاريخ الإسلامي وغيره، الماضي والمعاصر، والتي كان مرجعها الرئيس هو الجهل بقواعد وأساليب البحث المنطقي، وغياب البحث العلمي الموضوعي عن حجيَّة مصادر المعرفة الذي أوردناه في المقصد الثاني، حيث إنَّه من البحوث الضروريَّة اللازمة قبل الدخول في مبحث التعارض.

الرابع ـ خاتمة: **وفيها ثلاثة مطالب**:

ألف: **حجيَّة القطع والظن والشك**: حيث نتناول فيها أحكام المكلّف في حالاته الثلاث: القطع، والظن، والشك، في الاعتقاد، بما يتناسب مع طبيعة البحث العقلي العقدي.

باء: **الاجتهاد والتقليد في العقائد**: وهو من المطالب التي نرجو أن تكون مقدّمةً لتنظيم تناول الأمور الاعتقادية بين العالم والمقلِّد، على نحوٍ يشابه ما هو موجود بالفعل في الأمور الفقهيَّة الفرعيَّة، بل وسائر الأمور العقلائية في ضرورة رجوع الجاهل للعالم.

جيم: **توصيات كليَّة**: للجهات والمؤسسات والمراكز العلميَّة والتعليميَّة الدينيَّة والأكاديميَّة وسائر الجهات المعنية بالعلم والثقافة، وقد اقتبسناها من كتابنا (**أصول المعرفة والمنهج العقلي**)؛ لأهمّيتها، ولمناسبتها أيضاً لهذا الكتاب، حيث إنَّها بأجمعها نابعة من نتائج تحقيق مسائل هذا البحث، من أجل التنبيه على أمور ينبغي الأخذ بها، إن أردنا الخروج من هذه المحن والصراعات الفكريَّة والطائفيَّة، وبناء مجتمع إنساني حضاري جديد.

سادساً: **الغاية من العلم**: وهي المقصد النهائي الذي من أجله دُوِّنت مسائل هذا العلم، ويتوجه إليه الباحث لتحقيق غرضه من الصناعة. والغاية من هذا العلم هو تنقيح قواعد عقليَّة، وموازين علمية موضوعيَّة صحيحة لاستنباط المعارف العقائدية النظريَّة الدينيَّة، وبناء الرؤية الكونيَّة الواقعيَّة على أساسها.

سابعاً: **منفعة العلم**: وهي الكمالات الخارجيَّة اللازمة والمترتبة على دراسة هذا العلم، والتي منها:

ألف: **تحصيل الرؤية الكونيَّة الواقعيَّة الصحيحة المجرَّدة عن الأوهام والظنون والخرافات**: لا شكَّ في الأهمّية القصوى لهذه الرؤية الكونيَّة عن الإنسان والعالم والمبدأ والمعاد، حيث تُمثّل النظرة التفسيريَّة الكليَّة للوجود، والتي تُعدّ الركن الأساس في الفكر الإنساني، والذي تنبثق عنه الرؤية العمليَّة الكليَّة على المستوي الأخلاقي والاجتماعي والسياسي.

باء: **معرفة المباني النظريَّة الواقعيَّة لعلم الأخلاق والاجتماع والسياسة**؛ حيث إنَّها تتفرّع على الرؤية الكونيَّة الصحيحة، كما أشرنا.

جيم: **معرفة الدين الحقّ والمذهب الصحيح والقراءة الواقعيَّة لهما**: وهي من المنافع الحياتية الضرورية لأيِّ إنسانٍ، حيث يلعب الدين والمذهب والقراءة دوراً محورياً في تعيين مسير ومصير الإنسان في هذه الحياة الدنيا وما بعدها، بيان ذلك:

إنَّ المشكلة الاساسية تبدأ مع اعتناق الإنسان ديناً معيناً، دون أيِّ مبررٍ

منطقي يسوّغ له اعتناق هذا الدين دون غيره، بل تبعاً للبيئة والمحيط الذي نشأ وترعرع فيه، ممّا يؤدي إلى تعدّد الأديان بين إلهية منسوبة إلى السماء وغير إلهية، ثمّ يبدأ أتباع الدين الواحد في التفرّق بعد ذلك إلى مذاهب شتى، يتفرع عن كلّ واحدٍ منها قراءات متعدّدة، لا تعتمد في كلّ ذلك على أسس منطقية معتبرة؛ ومن هنا تنشأ الاختلافات المذهبية التي تنجر في الكثير من الأحيان إلى صراعات وحروب طائفية.

فلو تمكنّا من تأصيل وتنقيح القواعد والقوانين المعرفية الصحيحة والمشتركة بين الناس بنحو موضوعي، والتي نتعرّف من خلالها على الواقع بنحوٍ كلي محكم وثابت، وقدّمناها للناس بنحوٍ ميسّر، ما وقعنا في كلّ هذه المشاكل والمحن، حيث يكون هناك حينها قانون منطقي إنساني مشترك يحتكم إليه الجميع في تشخيص الدين والمذهب والقراءة الصحيحة، وحتّى لو بقيت هناك بعض الفروق والاختلافات التطبيقية، فسوف تكون فروقاً قليلة وجزئية، لا تفسد للودّ قضية، كما في سائر العلوم والصناعات، وهذا غاية المطلوب ونهاية المأمول.

دال: **معرفة المبادئ الأولى والأصول الكليّة النظريّة الصحيحة لاستنباط الأحكام الشرعيّة**؛ لأنَّ قواعد استنباط الأحكام الشرعية إنّما يتمّ استخراجها على ضوء الأصول الكلية النظريّة والعملية للدين، والتي تعتمد في صحتها على صحة المنهج المعرفي المستعمل في تحقيقها.

هاء: **تحصين الإنسان من الانحراف الفكري**، بعد وجود ميزان معرفي منطقي وموضوعي يستقيم على أساسه الفكر والتفكير.

واو: **تحقق الأمن الفكري والاستقرار الاجتماعي**؛ باجتناب مبادئ الصراع والتناحر الفكري والطائفي.

ثامناً: مرتبة العلم: وهو الموقع الطبيعي للعلم بين سائر العلوم في سلّم التدرّج التعليمي.

والإخلال بهذا الترتيب الطبيعي بين العلوم الذي وضعه الحكماء في صناعة البرهان على طبق طبيعة موضوعات العلوم وغاياتها - كما هو حاصل للأسف الشديد في دراسة العلوم العقلية، بل مجموع المناهج الدراسية في الحوزات العلمية والمراكز الأكاديمية ـ يؤدي إلى مفاسد تعليمية كثيرة، والتي على رأسها عدم استيعاب المتعلّم أو سوء فهمه للعلم الذي يدرسه؛ وبالتالي عدم انتفاعه به.

والموضع الطبيعي لهذا العلم ـ كما هو ظاهر ـ يقع قبيل ما يُسمّى بعلم العقائد أو علم الكلام، بحسب تسمية المتكلّمين ـ المتكلفين لما لا يعنيهم ـ له، والذي وضعوه لأنفسهم ليكون بديلاً عن الفلسفة الإلهية، وليكونوا بعيداً عن الرقابة البرهانية، ليتمكّنوا بعدها من شرعنة اعتقاداتهم العرفية، ومبانيهم الظنية.

فما يسمَّى بعلم العقائد هو في الواقع عند الحكماء يتمثّل **بفنِّ الربوبيات أو أثولوجيا**، أو كما يسمّيه المتأخرون بالفلسفة بالمعنى الأخص. وهو إنَّما يكون بعد دراسة علم المنطق، وصناعة البرهان، وأصول الهندسة، والطبيعيات، والأحكام العامة للوجود الذي هو الفنّ المعروف بفنّ الكليات في علم الفلسفة، والذي سمّاه المتأخرون بعد ذلك بالفلسفة بالمعنى الأعم، كما سنبيّنه بنحوٍ تفصيلي في نهاية البحث عن شرائط الاجتهاد العقائدي.

ونحن إنَّما نضع هذا العلم بحسب الواقع المفروض علينا في الحوزة العلمية قبل ما يُسمّى بعلم العقائد أو علم الكلام، وبعد الفراغ من البحث الفلسفي الحكمي بحسب الترتيب المذكور؛ ليكون ناظراً للآليات التى ابتدعها المتكلّمون في استنباط المعارف العقائدية، على غرار نفس الآليات المستعملة في علم أصول الفقه ــ مع التباين الماهوي بينهما في الموضوع والمنهج والغاية ــ والتي سرت منهم بعد ذلك إلى الجمهور، ممّا تسبب في ظهور الملل والنحل المختلفة والمتناحرة، والتي ما زالت تنخر في عظام الأمة والإنسانيَّة إلى يومنا هذا.

المقصد الأوَّل

الإدراك ونفس الأمر

تمهيد

إنَّ أوَّل ما ينبغي الخوض فيه والفحص عنه هنا هو البحث عن عملية الإدراك الذهني لدينا، لا من حيث الوجود، بل من حيث الإدراك لنفس أمرية الأشياء، بمعنى أن يكون البحث عنها منطقياً معرفياً لا فلسفياً، لأننا معنيّون قبل كلّ شيءٍ بالتعرّف على طبيعة إدراكاتنا وأنحائها المختلفة، والتي ننطلق منها للتعرّف على الواقع المطلوب لنا بنحوٍ صحيح.

ومن أجل ذلك، فسوف يشتمل هذا المقصد على مبحثين: مبحث قواعد التفكير الصحيح، ومبحث نفس الأمر:

الأوَّل: قواعد التفكير الصحيح

إنَّ ظاهرة التفكير من الخصائص الطبيعية الذاتية للنفس الناطقة الإنسانية، التي تتميز بها عن سائر الكائنات الحية، والتي تتمكن من خلالها من بناء صرحها المعرفي والفكري.

وعملية التفكير في الواقع عبارة عن حركة الذهن الإرادية من المعلوم إلى المجهول بقصد تحصيل العلم والمعرفة. والحركة بوجهٍ عام لها مبدأ تنطلق منه، ومنتهى تسكن إليه، ومسافة تقطعها وتتحرك فيها.

والحركة التفكيرية تبدأ من المطلوب من حيث هو معلوم، وتنتهي إلى

المطلوب من حيث هو مجهول.

فالمطلوب قد يكون معلوماً رسماً مجهولاً حدّاً، وقد يكون معلوماً تصوراً مجهولاً تصديقاً، أو معلوماً تصديقاً تعبّدياً مجهولاً تصديقاً تحقيقياً، وهكذا.

وأمَّا المسافة التي تكون فيها الحركة التفكيرية أو ما تقع فيها الحركة، فهي المعلومات الحاصلة بالفعل لدى المفكّر، والتي هي بمثابة رأس ماله الذي يكتسب به المعرفة الجديدة المجهولة، ولذلك يقول الحكماء (**كلُّ تعليمٍ وتعلّم فبعلمٍ قد سبق**)(١).

وهذه الحركة التفكيرية بالتحليل العقلي تنقسم إلى حركتين: حركة تجميعية أُولى لانتخاب المعلومات المناسبة للمطلوب، وحركة ترتيبية ثانية لترتيب المعلومات المنتخبة على الصورة المناسبة للمطلوب.

فنحن أمام حركة صناعية حقيقية، كالتي يقوم من خلالها أيُّ صانعٍ بتجميع المواد الخام الأولية المناسبة لمصنوعه، ثمَّ صياغتها على الصورة المطلوبة.

وكما أنَّ الخطأ في الصناعة يتصور من وجهين، إمَّا من جهة المادّة، أو من جهة الصورة، فكذلك الخطأ في التفكير إمَّا يكون من جهة المادّة التي هي المعلومات المنتخبة، أو الصورة التي هي الهيأة الحاصلة من ترتيبها في الذهن.

من أجل ذلك فقد مسّت الحاجة إلى صناعة علمية موضوعية، تكشف لنا كيفية الانتقالات الذهنية الصحيحة من المعلوم إلى المجهول، وأصناف تلك الانتقالات، وتمييزها عن الانتقالات الخاطئة.

وكيفية الانتقالات الصحيحة من المعلوم التصوري لاكتساب المجهول التصوري، ومن المعلوم التصديقي لاكتساب المجهول التصديقي على المستوى المادّي والصوري، يسمّى بقواعد التفكير الصحيح.

والتفكير الذهني ـ كأيِّ ظاهرةٍ طبيعية ـ من حيث الاقتضاء محكوم بقوانين

---

(١) برهان الشفاء: ص٨٣.

طبيعية تنسجم مع الواقع، وتعصم مراعاتها الذهن من الوقوع في الخطأ في التفكير، وتنكّبها يوقعه في الخطأ.

والصناعة المعنية باكتشاف هذه القوانين، وتأسيس تلك الموازين هي صناعة المنطق، التي اكتشفها ووضع قواعدها المعلِّم الأوَّل أرسطو في القرن الرابع قبل الميلاد.

والإنسان الباحث عن الحقيقة والاعتقاد الصادق المطابق للواقع، عليه أن يبدأ أوَّلاً من نقطة الصفر المعرفي، وهو البحث عن الميزان المعرفي الصحيح الذي يَستكشف الواقع من خلاله، ويبني اعتقاده النظري والعملي على أساسه.

ومن أجل ذلك، كان البحث المنطقي متقدّماً بطبعه على البحث الفلسفي، بل على مطلق البحوث العلمية، حيث إنَّ كلَّ علمٍ يحتاج إلى منهج لتحقيق مسائله، ممَّا يستلزم تحقيق المنهج أوّلاً قبل تحقيق مسائل العلم به ثانياً، وإنَّما يتمُّ ذلك في صناعة المنطق؛ ولذلك كان المنطق بلحاظ كونه آلة قانونيّة للعلوم خادماً لها، وبلحاظ نفوذ حكمه فيها رئيساً لها وحاكماً عليها.

ومن هنا ربَّما ينبعث شك في المنهج التحقيقي الذي يعتمد عليه المنطق نفسه كعلم في تحقيق مسائله، فإنَّه إن لم يكن محقّقاً فلا اعتبار به، وإن كان محقّقاً فيحتاج إلى منطقٍ آخر، ويتسلسل.

ومن هنا يتنبّه اللبيب إلى أنَّ المنهج التحقيقي لمسائل علم المنطق يجب أن يكون واضح الصدق لذاته، بحيث يستغني عن غيره لتصديقه، وهذا لا يتمّ إلَّا إذا كانت مبادئه التصورية والتصديقية من البديهيات الأولية الواجبة الصدق بذاتها، وهذا هو المنهج العقلي البرهاني.

والبحث عن كيفية اكتساب المجهول التصوري، يتمّ الفحص عن أجزائه المادّية في باب الكليات الخمس، حيث يتبيَّن لنا بالتحليل العقلي الأولي للمعقولات أنَّ المفاهيم الكلية الداخلة في تعريف الأشياء على نحوين: إمَّا مفاهيم ذاتية داخلة

في حقيقة الشيء وماهيّته، بحيث ينتفي الشيء بانتفائها، وهي إمَّا تمثّل نفس ذات الشيء وتسمّى بالنوع، أو جزأه العام المشترك مع الأنواع الأخرى ويسمّى بالجنس، أو جزأه المختص به الذي يميّزه عن سائر الأنواع ويسمّى بالفصل، وإمَّا أن تكون مفاهيم عرضية لاحقة له بعد تقوّمه، وهي إمَّا أن تكون عامة تعمه وغيره من الأنواع، أو خاصة تختص بالنوع دون غيره.

قال ابن سينا: (فالجنس يُرسَم بأنَّه كلي يُحمَل على أشياء مختلفة الحقائق في جواب ما هو، والفصل يُرسَم بأنَّه كلي يُحمَل على الشيء، أي: شيء هو في جوهره، والنوع يُرسَم بأحد المعنيين [يقصد النوع الحقيقي][1] أنَّه كلي يُحمَل على أشياء لا تختلف إلَّا بالعدد في جواب ما هو، ويُرسَم بالمعنى الثاني[يقصد النوع الإضافي][2] أنه كلي يُحمَل عليه الجنس وعلى غيره حملاً ذاتياً أولياً، والخاصة تُرسَم بأنَّها كلية تقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولاً غير ذاتي، والعرض العام يُرسَم بأنَّه كلي يقال على ما تحت حقيقة واحدة وعلى غيرها قولاً غير ذاتي)[3].

وهذا الباب إنَّما يُعدّ مقدّمة تمهيدية لبحث المعرّف الكاسب للمجهول التصوري، والذي نتعلم فيه كيفية تعريف الأشياء مادّة وصورة بنحوٍ واقعي وموضوعي، وذلك إمَّا بالحدّ المؤلَّف من المعاني الذاتية التي تحكي عن حقيقة الشيء وماهيته في نفسه، أو بالرسم المؤلَّف من المعاني العرضية التي تميّز الشيء عن غيره.

وعندها يتبيَّن لنا أنَّ الحدَّ التام المؤلَّف من الجنس القريب والفصل الأخير للنوع، هو الذي يؤمّن لنا العلم التصوري التام بحقائق الأشياء، حيث تحكي هذه المعاني الذاتية عن كنه الأشياء بمقتضى قانون العلّية والسنخية البديهيين، وبه نتصور الأشياء كما هي عليه في الواقع ونفس الأمر، وهو غاية العلم التصوري.

---

(١) من المصنِّف.

(٢) من المصنِّف.

(٣) الإشارات ج١: ص٩٤.

قال ابن سينا: (الحدُّ قول دال على ماهيَّة الشيء، ولا شكَّ في أنَّه يكون مشتملاً على مقوماته أجمع، ويكون لا محالة مركباً من جنسه وفصله؛ لأنَّ مقوماته المشتركة هي جنسه، والمقوِّم الخاص فصله. وما لم يجتمع للمركب ما هو مشترك وما هو خاص، لم يتمّ للشيء حقيقته المركبة)(١).

وأمَّا البحث عن كيفية اكتساب المجهول التصديقي، فيتمّ الفحص عنه من جهة الصورة في باب الدليل بعد الفحص عن أجزائه الذاتية بنحوٍ صوري في باب العبارة، ومن جهة المادّة في الصناعات الخمس بعد البحث عن أجزائه الذاتية في باب مواد القضايا، والذي يُعدّ مدخلاً للصناعات الخمس.

وفي باب القضايا يتبيَّن لنا نحوان منها:

الأوّل: مفادها ثبوت شيءٍ لشيء، وهي القضايا الحملية.

والثاني: توقّف شيءٍ على شيء، اتصالاً أو انفصالاً، وهي القضايا الشرطية.

وهناك يثبت لنا صور الحمل المختلفة وأنحاؤها، ومراتبها الثبوتية.

وأمَّا في باب الدليل فيتبيَّن لنا أنَّ أنحاء السلوك الاستدلالي منحصر عقلاً في ثلاث صور؛ لأنَّ الاستدلال عبارة عن الانتقال الذهني من القضية المعلومة إلى القضية المجهولة، وكُلُّ واحدةٍ منهما إمَّا كلية أو جزئية، والانتقال من الكلي إلى الجزئي الذي تحته سواء كان كلياً في نفسه أو جزئياً حقيقياً يسمّى بالدليل القياسي، والانتقال العكسي من الجزئي إلى الكلي الذي فوقه يسمّى بالدليل الاستقرائي، وأمَّا الانتقال من الجزئي إلى الجزئي المشابه له فيسمّى بالدليل التمثيلي.

والذين يتوهمون وجود صور أخرى للاستدلال غير هذه الثلاث كما يزعم بعض المُحدَثين، فليرجعوا إلى فطرتهم العقليَّة أو يدرسوا المنطق من جديد.

والقياس كما عرّفه الحكماء هو: (**قول مؤلَّف من أقوال، إن سُلّمت لزم**

---

(١) المصدر السابق: ص٩٨.

منها قول ثالث بالضرورة)[1].

وهذا الانتقال إنما يكون على أساس تلازم عقلي صوري طبيعي بين مقدّمات القياس والنتيجة، وإلَّا لاستلزم أيُّ دليل أيَّ نتيجة.

واللازم قد يكون حاصلاً إمَّا من اقتران قضيتين حمليتين أو شرطيتين بينهما حدّ مشترك واحد تستلزمان النتيجة. أو من قضية واحدة شرطية، يستلزم ثبوت مقدّمها أو انتفاء تاليها بقضية أخرى ثبوت النتيجة أو ثبوت انتفائها، والأوّل هو القياس الاقتراني بأشكاله الثلاثة، والثاني يسمّى بالقياس الاستثنائي، ولا يتصور غيرهما، ولا إنتاج هنا إلَّا من مقدّمتين.

وهناك يتضح أيضا أنَّ القياس بصورتيه وشرائطه الطبيعية هو وحده العمدة في الاستدلال، وأنَّه هو الصورة الوحيدة الملزمة للنتيجة بالضرورة، وأنَّ الاستقراء والتمثيل، وإن خالفا القياس بحسب الظاهر ولكن مرجعهما إليه، وإلَّا فلا يمكن أن ينتجا بأنفسهما.

والسرُّ في ذلك أنَّ الانتقال من الحكم الكلي إلى الجزئي له ما يسوّغه عقلاً بالضرورة، حيث إنَّ الكلي يصدق بطبيعته على الجزئي الذي تحته، حيث إنَّ الجزئي هو كليٌّ ما، أو الكلي بشرط شيءٍ، فيسري حكم الكلي إليه بالضرورة.

أمَّا الانتقال من حكم الجزئي إلى الكلي أو الجزئي الآخر كما في الاستقراء والتمثيل، فليس له ما يوجبه عقلاً؛ لاحتمال مدخلية خصوصية الجزئي في الحكم، ولذلك لا بدَّ من رجوعهما بنحوٍ من الاحتيال العقلي إلى قياس، حيث يعتبر المستقرئ لبعض جزئيات الكلي كأنَّه قد استقرأ كلَّ جزئياته، ووجد فيها هذا الحكم، فيسري حكمه إلى الكلي، في هذه الصورة القياسية:

- كلُّ إنسانٍ إمَّا أحمد أو حسن أو حسين

- وكلُّ هؤلاء ضاحك

---

(١) منطق الإشارات: ص٢٣٣.

ـ كلُّ إنسانٍ ضاحك

ويتبين هنا، أنَّ الاستقراء ليس إلَّا لتنقيح الكبرى في هذا القياس الاقتراني، ثمَّ يُضمّ إليها الصغرى لتنتج نتيجة كلية.

ومن الواضح أنَّ الصغرى صورتها مختلة هنا، حيث إنَّ حقها أن تكون جزئية لا كلية،

وكذلك في التمثيل؛ حيث يعتبر المستدل أنَّ الحكم على الجزئي المعلوم المشابه للجزئي الآخر المجهول هو للمبدأ الكلي المشترك بينهما، فيُسري حكمه للجزئي الآخر في هذه الصورة القياسية:

ـ النبيذ مسكر

ـ وكلُّ مسكرٍ حرام

ـ النبيذ حرام

ومن الواضح أنَّ الكبرى صورتها مختلة هنا؛ لأنَّ من حقها أن تكون جزئية لا كلية.

وهذا معنى قول الحكماء: إنَّ الاستقراء قياس مختل الصغرى، والتمثيل قياس مختل الكبرى[1].

ومن أجل ذلك كانت الصورة القياسية تفيد حكماً كلياً يقينياً، على خلاف الصورة الاستقرائية والتمثيلية اللتين تفيدان حكماً كلياً ظنياً؛ لترجح احتمال كون الحكم على الجزئيات راجعاً إلى الطبيعة في الاستقراء، أو لوجه الشبه الجامع بين الجزئيين في التمثيل.

وأمَّا في الصناعات الخمس، فهي أهم وأخطر أبحاث صناعة المنطق على الإطلاق؛ لأنَّها بمثابة مناهج الاستدلال، ولأنَّ كلَّ الأبواب السابقة عليها طريق إليها ومقدّمة لها، ولاسيّما صناعة البرهان الشريفة التي هي ثمرة المنطق،

(١) منطق الإشارات ج١: ص٢٣١.

والمقصودة من البحث المنطقي، ولهذا يقول المعلِّم الأوَّل أرسطو في مقدّمة كتاب القياس: (فأمَّا الشيء الذي عنه نفحص فهو البرهان، وغرضنا العلم البرهاني)(١).

وفي الصناعات الخمس، نتعلّم كيف ننتخب المواد المناسبة من القضايا الداخلة في صورة الدليل القياسي، بعد الفراغ من بيان أحكام القياس الصوري في باب الدليل.

وكمدخلٍ للصناعات الخمس يتمُّ البحث أوّلاً عن أجزائها الذاتية في مبحث مواد القضايا، والذي يُعدّ بحق من الموازين المادّية الموضوعية الهامة التي تُميّز بين القضايا المختلفة من حيث أنحاء تعلق التصديق بها، أو بعبارةٍ أخرى: نبحث فيها عن الأسباب المختلفة التي تجعلنا نصدّق بقضية معيّنة دون أخرى:

قال **ابن سينا**: (إشارة إلى القضايا من جهة ما يصدق بها أو نحوه)(٢).

قال **الشارح المحقّق**: (لمَّا فرغ عن بيان الأحوال الصورية للقضايا، شرع في بيان أحوالها المادّية، فإنَّهما يشتركان في أنَّ البحث عنهما من حيث يتعلق بالقضايا المفردة متقدِّم على البحث عن صور الأقوال المتألفة عن القضايا وموادها، وقوله "أو نحوه" أي من جهة ما تُخيّل، فإنَّ التخيّل يشبه التصديق من حيث إنَّه انفعال ما للنفس تحدثها القضية).

ثمَّ أضاف **ابن سينا**: (أصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين ومن يجري مجراهم أربعة: مسلَّمات، ومظنونات وما معها، ومشبّهات بغيرها، ومخيّلات)(٣).

قال **الشارح المحقّق**: (يريد بمن يجري مجرى القائسين، مستعملي الاستقراءات والتمثيلات، ووجه الحصر أنَّ القضية إمَّا أن تقتضي تصديقاً أو تأثيراً غير تصديق،

---

(١) منطق أرسطو: ص١٨٠.

(٢) منطق الإشارات ج١: ص٢١٢.

(٣) المصدر السابق: ص٢١٣.

أو لا يقتضي أحدهما، والأوَّل إمَّا أن يقتضي تصديقاً جازماً، أو غير جازم، والجازم إمَّا أن يكون لسبب أو ما يشبه السبب، وما يكون لسبب فهو المسلَّمات، وما يكون لما يشبه السبب فهو المشبّهات بغيرها، وغير الجازم هو المظنونات، وما معها هو المشهورات في بادئ الرأي، والمقبولات من وجه، وما يقتضي تأثيراً غير التصديق فهو المخيّلات، وما لا يقتضي تصديقاً ولا تأثيراً فلا تستعمل لعدم الفائدة).

ثمَّ قال ابن سينا: (والمسلَّمات إمَّا معتقدات، وإمَّا مأخوذات، والمعتقدات أصنافها ثلاثة: الواجب قبولها، والمشهورات، والوهميات)[١].

قال الشارح المحقّق: (وذلك لأنَّ السبب إمَّا أن يكون من تلقاء نفس المصدق، أو من خارج، والحكم إمَّا أن يعتبر فيه المطابقة للخارج أو لا، فإن اعتبر وكان مطابقاً، فهو الواجب قبولها، وإلَّا فهو الوهميات، وإن لم يعتبر فهو من المشهورات).

ومبحث الصناعات الخمس من وجهة نظرنا يعتبر من أهم الأسس الضرورية لعلم أصول الاعتقاد، كما سيتبيَّن في مطاوي البحث.

ففي خلال هذه المباحث، يدرك المتعلّم أنَّ الغرض من الاستدلال هو الذي يعيّن نحو السلوك الاستدلالي ونوع الدليل المستعمل الموصل للغرض، فلو كان غرض المستدل هو إلزام الخصم، فعليه أن يستعمل المواد المشهورة أو المسلّمة عند الخصم ليلزمه بها في النتيجة، وهذا هو القياس الجدلي المستعمل في صناعة الجدل.

ولو كان غرض المستدل هو إقناع الجمهور من الناس باعتقادٍ ما؛ ليُرتِّبوا عليه الأثر العملي، فينبغي أن يستعمل المواد الظنية التي عادةً ما يرتب عليها العقلاء من الناس الأثر العملي، وكذلك المواد المقبولة أي المنقولة أو المأخوذة عن الثقات عندهم سواء كانوا أنبياء أو أئمّة أو صلحاء أو أهل خبرة يعوّل على كلامهم،

(١) المصدر السابق.

لأنَّهم عادةً ما يتقبلونها بقبول حسن ويعملوا على طبقها، وهذا هو القياس الخطابي المستعمل في صناعة الخطابة.

وأمَّا لو كانت الغاية هي تحريك المشاعر لا غير، للتحفيز تجاه أمر معيّن، فعليه أن يختار المواد المخيّلة المحرّكة للعواطف والأحاسيس لتحقيق الغرض، وهذا هو القياس الشعري المستعمل في صناعة الشعر.

ولو كان غرضه تضليل الناس لتحقيق أهداف معيّنة، فله أن يستعمل المواد المشبّهة والمغلّطة، وهذا هو القياس السفسطائي المستعمل في صناعة السفسطة.

ومن الواضح أنَّ كلَّ هذه الصناعات الأربع المذكورة هي صناعات مدنية يلحظ فيها الغير، ولها أغراض اجتماعية، ربَّما تكون ممدوحة أو مذمومة، يريد المستدل تحقيقها، ولا ينظر إلى واقعيتها، حتَّى وإن كانت واقعية في نفسها.

ولكن ينبغي الإشارة هنا إلى أمرٍ مهم، وهو أنَّ ملاحظة دخول هذه الأدلة في الصناعات المختلفة إنَّما يكون بنحو الشأنية والاقتضاء، فكلُّ من استعمل القضايا المشهورة أو المسلّمة مثلاً في الاستدلال، كان دليله جدلياً، وإن لم يقصد به إلزام الخصم؛ لأنَّه يقتضي الإلزام، ومن استعمل القضايا المقبولة أو المظنونة كان دليله خطابياً، وإن لم يقصد الإقناع؛ لأنَّ من شأنه الإقناع، وفي نفس الوقت فهو يلتزم به ويقتنع به.

أمَّا لو كان المستدل مسترشداً وطالباً للحق والحقيقة، قاصداً للواقع كما هو عليه في نفس الأمر، بنحوٍ يقيني صادق ومطلق وثابت، فعليه أن يعتمد على القضايا الواجبة القبول عند العقل، وهي القضايا البديهية البيّنة الصدق بذاتها أو المبيّنة بها، ويضعها في صورة قياس منتج، وهذا هو القياس البرهاني المستعمل في صناعة البرهان، التي هي أشرف الصناعات على الإطلاق.

إضاءة تنبيهيَّة

ينبغي الإشارة هنا إلى بيان لمّية عصمة القياس البرهاني، وصدقه الذاتي دون سائر الأقيسة الأخرى،

فنقول: أنَّ ثبوت المحمول للموضوع إمَّا أن يكون له سبب ذاتي أو لا يكون، فإن كان له سبب،فلا يمكن أن يعلم ثبوته للموضوع إلَّا من جهة علّته الموجبة له، ولهذا يقول الحكماء:(**ذوات الأسباب لاتعلم إلاّ بأسبابها الذاتية**)(١)، ومن هنا يجب أن تُوسّط إحدى العلل الأربع في الوجود لإثبات المحمول للموضوع، إمّا العلّة المادّية أو الصورية أو الفاعلية أو الغائية، مع لحاظ حصول العلل الأخرى أيضاً بنحوٍ يوجب المحمول للموضوع، وهذا هو برهان اللمّ،الذي يمثّل أحد أنحاء البرهان العقلي، وفيه يكون الحدّ الأوسط ـ علاوةً على كونه واسطة في الإثبات كسائر الأقيسة ـ واسطة أيضاً في الثبوت،وبالتالي فكما أنَّ العلّة التامة تكون موجبة للمعلول في الخارج،يكون العلم بها موجباً للعلم بالنتيجة كذلك.

وأمَّا إن لم يكن لثبوت المحمول للموضوع سبب ذاتي، فإمَّا أن يكون بيّن الثبوت لموضوعه، كما في القضايا البديهية البيّنة، فلا يفتقر إلى دليل.وكونه بيّن الثبوت لموضوعه، يقتضي أن يكون ذاتياً له،بمعنى أن يكون مأخوذاً في حدّ موضوعه، أو يكون موضوعه أو ما يقوّمه مأخوذاً في حدّه،بحيث يستلزم مجّرد تصور الموضوع والمحمول على ماهما عليه التصديقَ بثبوت أحدهما للآخر. وأمَّا إن لم يكن بيّن الثبوت لموضوعه، فإمَّا أن يكون هناك حدّ أوسط ذاتي بين محموله وموضوعه، بحيث يكون بيّن الثبوت لموضوعه، ويكون محموله بيّن الثبوت له، فينعقد برهان آخر غير برهان اللم، وهو المسمَّى ببرهان التلازم أو شبيه اللم الشائع استعماله في الفلسفة، حيث تكون مقدّماته بيّنة أو مبيّنة الصدق في صورة القياس البيّن الإنتاج، وبالتالي يكون صادقاً بالذات مادّة وصورة. وأمَّا إن لم

(١) برهان الشفاء: ص٨٥.

يكن هناك سبب ذاتي لثبوت محموله لموضوعه، ولاهو بيّن الثبوت لموضوعه، ولا حدّ أوسط ذاتي لهما، فلا سبيل لإقامة البرهان عليه؛ وبالتالي لا سبيل لحصول اليقين الحقيقي به، كسائر المطالب غير البرهانية. فافهم ذلك جيّداً واغتنمه، حتَّى لا تضلَّ بك السبل عن سبيل الحقِّ كما سيتبيَّن لاحقاً.

الثاني: نفس الأمر

عندما نتكلّم عن الوجود في نفس الأمر، فإنَّما نعني به الواقع في نفسه، والبحث حول هذا الموضوع من الأمور الضرورية لنا؛ حيث إنَّ ملاك صدق القضايا وحقانية الاعتقاد متوقف على معرفته، وبيان ذلك:

عندما ننعت قضيةً ما بأنَّها صادقة، أو نصف اعتقاداً ما بأنَّه حق، فإنَّما نعني به كونه مطابقاً في نفسه للواقع ونفس الأمر. ومن هنا وجب علينا ـ من أجل أن يكون للحق والصدق معنى ـ أن نبيّن أوّلاً معنى الواقع أو الوجود في نفس الأمر، ثمَّ نبيّن ثانياً كيفية الوصول إليه ومعرفة مطابقة القضية له.

بالنسبة للأمر الأوّل، فإنَّ هناك ثلاثة أنحاء من الوجود:

الأوّل: الوجود الخارجي: وهو الوجود المتأصّل والمتشخص في وعاء العين، والذي يكون منشأ للآثار، وهو الذي يمثّل جذر الواقع وأصله، وهو يتشكّل ـ بحسب التحقيق الفلسفي لجمهور الحكماء ـ من الوجود الأصيل للباري تعالى، والماهيّات العينية الجوهرية والعرضية الأصيلة لسائر الممكنات القائمة به.

الثاني: الوجود الذهني: وهو ظرف الوجود العلمي للأشياء الحاكي عنها وعن أحوالها، ويمثّل وعاء الوجود الثاني بعد الوجود الخارجي، والنافذة التي نطلّ من خلالها عليه، ويشتمل على سائر الصور الحسّية والخيالية والمعاني الجزئية والمفاهيم العقليَّة الكلية الثبوتية منها والعدمية، ومطلق القضايا الذهنية والخارجية والحقيقية، الصادقة منها والكاذبة.

الثالث: الوجود في نفس الأمر: ونعني به ثبوت المحمول للموضوع في نفسه في القضايا الحملية، أو ثبوت التلازم أو التعاند بين المقدَّم والتالي في نفسه في القضايا الشرطية، دون أيِّ تعمّلٍ أو افتراض عقلي.

وبهذا يتبيَّن لنا أنَّ الحكم العقلي الصادق هو الذي يكتشف هذا الثبوت كما هو ثابت في نفسه في الواقع، دون أيِّ تحميلٍ أو اختراع أو فرض موهوم، بخلاف الحكم العقلي الكاذب، الذي يكون بفرض وتحميل عقلي لهذا الثبوت على خلاف ما هو موجود في الواقع ونفس الأمر.

أمَّا كيفية إدراك هذا الثبوت النفس أمري، فهو منحصر في ثلاثة طرق لا غير:

الأوَّل: الإدراك الجزئي عن طريق المشاهدة الحسّية المباشرة لحصول الأثر للمؤثر، إمَّا عن طريق الحواس الخمس الظاهرية للأشياء المادّية المباينة لنا، كإدراكنا بأنَّ (**هذه النار محرقة، أو أنَّ هذه الشمس مشرقة**)، وإمَّا عن طريق العلم الوجداني المباشر للنفس لذاتها أو لأحوالها كالأشياء المعنوية القائمة بها، كإدراكي بأنّي (**أنا موجود، أو أنا مسرور**)، وسيأتي تفصيل القول عنها في المقصد الثاني عند البحث عن حجيَّة الحواس.

الثاني: الإدراك الكلي عن طريق تكرر المشاهدات الحسّية لصدور الأثر عن المؤثر في الأشياء المادّية تحت ظروف مختلفة؛ لاستبعاد الأسباب الاتفاقية، وإحراز العلاقة الذاتية بين الأثر وطبيعة المؤثر، بحيث يمكن تعميم الحكم العقلي بعد ذلك بنحوٍ يقيني موضوعي. وسيأتي تفصيل الأمر في بحث حجيَّة التجربة في المقصد الثاني إن شاء الله تعالى.

الثالث: الإدراك الكلي بالتحليل العقلي للموضوع والمحمول، فإمَّا أن يكون المحمول بيّن الثبوت للموضوع بأن يكون ذاتياً مقوّماً له، مثل (الإنسان ناطق)، أو لازماً ذاتياً قريباً له مثل: (الأربعة زوج، أو الكلُّ أعظم من الجزء)، كما في القضايا البديهية الأولية، وهي القضايا التي يكون المحمول فيها مأخوذاً في حدّ موضوعاتها

أو العكس. وإمَّا أن يكون غير بيّن الثبوت له، فيثبت بالبرهان العقلي المبتني على المقدّمات البيّنة، والذي يؤمّن لنا مقام الثبوت والإثبات معاً، إذا كان من المطالب البرهانية، وقد أشرنا إلى ذلك في الدليل البرهاني من الصناعات الخمس.

هذه هي طرق الوصول اليقيني الآمن إلى الواقع لا غير، وكلُّ من حاول أن يسلك طرقاً أخرى للوصول إلى الواقع بنحوٍ يقيني حقيقي عن طريق الاعتماد على المشهورات أو المقبولات أو المظنونات أو المسلّمات غير البرهانية، أو عن طريق الاستقراء أو التمثيل، كما يفعل العوام أو علماؤهم، فقد استسمن ذا ورم، وحاد عن سبيل الرشد، ولنا عودة مرّة أخرى بنحوٍ آخر لهذا المبحث الشريف في مطاوي هذا الكتاب بحول الله تعالى وقوّته.

المقصد الثاني

حجيَّة مصادر المعرفة البشريَّة

تمهيد

إنَّ المقصود من الحجيَّة هاهنا، هو دليلية المصدر المعرفي في كشفه وحكايته عن الواقع في نفسه، بقصد التعرُّف على الواقع كما هو عليه، وليس بقصد الاحتجاج به على الغير كما هو في مقام الجدل والكلام، ولا بقصد إقناع الجمهور، كما في الخطابة، ولا المقصود منها الحجيَّة العملية؛ لإحراز المنجزية والمعذرية كما هو الحال في الأحكام الشرعية؛ من أجل ترتيب الأثر العملي عليها، من لزوم امتثالها، وإبراء ذمّة المكلّف منها.

وهذا هو الفيصل بين البحث عن الحجيَّة في علم أصول الاعتقاد، والحجيَّة في علم أصول الفقه، فغاية الفقيه الأصولي من البحث عن حجيَّة مصادر المعرفة المختلفة، سواء كانت عقليَّة أو عقلائية أو شرعية، هي ترتيب الأثر العملي عليها، بإحراز منجزيتها ومعذريتها للمكلّف في جميع أحواله الثلاث من القطع أو الظن أو الشك، وإن خالفت الواقع في نفسه. وهو أمر طبيعي ينسجم مع طبيعة البحث العملي المولوي المتعلّق بما ينبغي فعله أو تركه من التكاليف، حيث تتدخل بعض المصالح العليا كمصلحة التسهيل، ورفع الحرج أو دفع الضرر، أو تقديم الأهم على المهم، أو دفع الأفسد بالفاسد، وغيرها، وتفرض نفسها على سائر الأحكام الأولية الأخرى.

أمَّا غايتنا هنا في هذا البحث النظري، فهو معرفة ما يوصلنا إلى الواقع بنحوٍ

يقيني آمن، وإحراز صدق الاعتقاد في نفسه؛ من أجل بناء الرؤية الكونية الصحيحة المجرّدة عن الظنون والأوهام، حيث يمثل تحصيل هذه الرؤية الواقعية غاية الكمال حقيقي للعقل النظري.

وسوف نتعرض في هذا المبحث لمصادر المعرفة المختلفة والمتيسرة لدينا، من حيث صلاحيتها في إيصالنا إلى الواقع المطلوب لنا، وحدودها المعرفية، ومدى كاشفيتها عن الواقع:

المصدر الأوَّل: الحسّ.

المصدر الثاني: التجربة.

المصدر الثالث: العقل.

المصدر الرابع: النصُّ الدِّيني.

المصدر الخامس: الإجماع.

المصدر السادس: القلب.

المصدر الأوَّل: الحسّ

إنَّ الحسّ من الفصول المقوّمة للإنسان من حيث هو حيوان، ويمثّل المرتبة الأولى للإدراك عنده، ويُعدّ المبدأ الأوّل لسائر التصورات العقلية؛ ولذلك قال المعلّم الأول تحت عنوان من فقد حسّاً فقد علماً: (**ويظهر أنَّ مَن يفقد حسّاً من الحواس أنَّه يفقد علماً من العلوم**)[1].

ويُشترط في الإدراك الحسّي الارتباط المباشر بين الحاسّ والوجود الخارجي للمحسوس، وذلك إمَّا بذاته كما في الإدراك الحسّي الباطني، حيث ترتبط النفس المجّردة الإنسانيَّة بذاتها مباشرة مع المحسوس الباطني، فتدرك نفسها وانفعالاتها القائمة بها من أحوالها المعنوية المختلفة. وإمَّا أن يرتبط بالمحسوس من خلال أدواته وقواه، كما في الإدراك الحسّي الظاهري، حيث ترتبط النفس الإنسانيَّة عن طريق قواها بجوارحها الخمس، المتصلة مباشرة بالموجودات الخارجية المادّية، لترتسم بعد ذلك تلك الصور الحسّية المادّية في قوى النفس الباطنية القائمة بها، كالحسّ المشترك، أو الخيال بعد ذلك.

وسوف نؤجل البحث عن الإدراك الحسّي الباطني إلى مبحث القلب، حيث سنتناوله هناك بالفحص والتحقيق.

---

(١) برهان أرسطو: ص٤١٤.

أمَّا الإدراك الحسِّي الظاهري، فهو المقصود لنا بالبحث هاهنا، فنقول: لا شكّ أنَّ تعدّد أدوات الحسِّ في مدركاتها، تكشف عن تعدّد قابلياتها واستعداداتها للإدراك، حيث يدرك البصر من الألوان والأشكال ما لا يدركه السمع، وبالعكس، ويدرك الشم من الروائح ما لا يدركه البصر والسمع، وهكذا، فلكلّ أداةٍ مدركاتها الخاصة بها، وهو أمر ضروري.

كما أنَّه بناءً على أصل العلّية والسنخية فإنَّ الصور الحسّية في أصل وجودها وخصوصياتها الذاتية، معلولة لمبدئها المنتزعة منه، ومشروطة بالارتباط المباشر للأدوات الحسّية مع منشأ انتزاعها الخارجي، ممّا يُؤمّن مطابقتها لمحكيها ومنشأ انتزاعها بجميع خصوصياته الذاتية.

ومن أجل ذلك، فإنَّ الصورة الحسّية تتمتع بكلّ المواصفات الخارجية لمبدئها المحسوس من الجزئية وترتب الآثار والجهة والزمان والمكان. وتبقى حاضرة في الذهن ما بقي الارتباط المباشر بين الأداة الحاسة ومحسوسها، وتنعدم بانعدامه.

وبناءً على ما تقدم، فلا معنى للخطأ في الصورة الحسّية، حيث تنقل ما وقع عليها في الخارج كما هو إلى الذهن بنحوٍ انفعالي محض وبسيط دون أيّ تدخلٍ أو تعمّل، بل نقول: إنَّه لا معنى لوصفها بالصواب أيضاً؛ حيث إنَّ الصواب والخطأ من مواصفات الحاكم الذي يحكم بثبوت المحمول للموضوع في القضية الحملية، أو بالتلازم أو الانفصال بين المقدّم والتالي في الشرطية، وهو وظيفة العقل لا غير، كما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى، وبالتالي فإنَّ الحسَّ ناقل أمين، وما نُسب إليه من أخطاء هي أخطاء العقل العام، والتي يتداركها بعد ذلك بوسائله اليقينية الصادقة القائمة على تكرر المشاهدات اليقينية بأدوات حسّية متعدّدة، وبالتحاليل العقليَّة الأولية، التي لولاها ما عرفنا الخطأ.

فالحاصل أنَّ الحسَّ حجّة أمينة في نقله للمدركات الخارجية، وصالح للاعتماد عليه كمبدأ أولي لسائر التصورات العقليَّة الأولى.

أمَّا الكلام عن حدود صلاحيته العلمية للكشف عن الواقع، فنقول: بعد العلم بجسمانية الأدوات الحسّية أو ما يسمّى بالجوارح الخمس، وارتباطها المباشر بالمحسوس في الخارج، كشرط للإدراك الحسّي، ندرك بوضوح ضرورة وجود علاقة وضعية مباشرة بينها وبينه، ممّا يستلزم بالضرورة أن يكون المحسوس جسمانياً مثلها، وبما أنَّها متصلة بظاهر المحسوس لا غير، فهي لا تدرك إلَّا ظواهر الأجسام وعوارضها المادّية الحالة فيها، ولا سبيل لها إلى إدراك كنه ماهيّاتها الذاتية.

كما أنَّ الحسَّ لا يدرك إلَّا الشيء المرتبط به فقط، فيكون إدراكه جزئياً، لا كلياً، وبما أنَّ الموجودات المادّية متغيّرة في الخارج، فالإدراك الحسّي يتغيّر كذلك بتغيّرها.

فيتبيَّن ممَّا تقدَّم أنَّ الإدراك الحسّي إدراك يقيني جزئي متغيّر للعوارض المادّية للأجسام الخارجية التي حولنا، ولا سبيل له إلى الإدراك الكلي الثابت لماهيّات وحقائق الأجسام المادّية، فضلاً عمّا وراء المادّة.

المصدر الثاني: التجربة

عندما نتكلّم عن التجربة الحسّية كمصدر معرفي، فإننا نعني بها المعرفة اليقينية الحاصلة لنا من تكرر المشاهدات الحسّية لصدور الأثر عن المؤثر لجزئيات متماثلة تحت ظروف مختلفة؛ لاستبعاد الأسباب الاتفاقية، وإحراز التلازم الذاتي بين الأثر وطبيعة المؤثر.

ومن أجل التعرّف على حجيَّة التجربة، ينبغي الإشارة إلى عدّة أمور:

الأوَّل: إنَّ التجربة ليست مجرّد استقراء وتتبّع ساذج لصدور الأثر عن المؤثر، وإلَّا لأوجبت الظن لا اليقين، بل تتبُّع هادف تحت ظروف مختلفة؛ لاستبعاد الأسباب الاتفاقية العرضية، التي يمكن أن يكون لها مدخلية في صدور الأثر عن المؤثر.

الثاني: إنَّ تكرار المشاهدات ليس مجّرد تكرار كمّي يخضع مقداره لحساب الاحتمالات ـ كما قد يتوهمه البعض ـ بل تكرار كيفي يخضع لتحليل العقل لكلّ ما يمكن أن يكون له مدخلية من الأسباب الاتفاقية، بحيث يتعيّن عدد مرّات المشاهدة بعدد ما يحتمل العقل مدخليته العرضية في صدور الأثر، فعلى سبيل المثال: لو احتمل العقل مدخلية الزمان والمكان ودرجة الحرارة لا غير في صدور الأثر، فعلى المجرّب أن يكرّر مشاهداته ثلاث مرّات فقط في زمان ومكان آخر ودرجة حرارة مغايرة، ليستبعد كلَّ المداخلات العرضية المحتملة في

صدور الأثر، وليطمئنَّ بعده أنَّ الأثر لازم لطبيعة المؤثر، لا لأمرٍ أخص.

الثالث: أنَّ التجربة تنقّح لنا صغرى قياس اقتراني، بأنَّ (**الأثر يصدر دائمياً أو أكثرياً عن المؤثر تحت ظروف مختلفة**)، ثمَّ تنضمّ إليها كبرى عقليَّة بديهية، بأنَّ (**كلُّ ما كان كذلك فهو ذاتي لطبيعة المؤثر**)، وهو على خلاف الاستقراء الذي كان ينقّح كبرى القياس، وتنضمّ إليه صغرى تعمّلية.

ثمَّ ينعقد قياس آخر استثنائي، مقدّم شرطيته من نتيجة القياس الأول، وهو: (**لو كان الأثر ذاتياً لطبيعة المؤثر**).

وتاليه لازم ضروري للمقدّم بناءً على أصل العلّية، وهو: (**فكلُّ أفراد المؤثر يصدر عنها هذا الأثر**)، لنستنتج بعد استثناء عين المقدّم نتيجة كلية يقينية: بأنَّ كلَّ أفراد المؤثر يصدر عنها هذا الأثر.

وهمٌ وتنبيهٌ

هناك من شكّك في بداهة كبرى القياس الاقتراني الأوّل، بتشكيكه في قضية أنَّ (**الاتفاقي لا يتكرّر دائمياً ولا أكثرياً**)، وادّعى أنَّها خاضعة لحساب الاحتمالات، ظناً منه أنَّ تكرار المشاهدات مجرّد تكرار كمي، يتضاءل احتمال الصدفة بتكرره، إلى أن نصل إلى احتمال ضئيل جدّاً لا يعيره العقل اهتماماً، فيسقط عن اعتباره واحتماله، فينعقد اليقين الذاتي، ونحن **نقول** فيه:

أوّلاً: إنَّ بداهة هذه القضية، يمكن أن ينبّه عليها بوجهين:

الوجه الأوّل: بعكس النقيض لأصل بديهي، وهو (كلُّ أثر يتكرر دائمياً أو أكثرياً فهو لعلَّة ذاتية) وينعكس بعكس النقيض إلى (كلّ ما ليس لعلَّة ذاتية-أي اتفاقية - فهو لا يتكرر دائمياً ولا أكثرياً).

وبيان الأصل أنَّ العلّة لو كانت تامّة فلا ينفك عنها معلولها على الدوام، وهو ضروري، وإن كانت ناقصة، فيصدر عنها معلولها في أكثر الأحيان؛ لوجود المقتضي

المرجّح لصدوره دائماً لولا المانع العارض؛ لأنَّ المانع لو كان لازماً للمؤثر لكان ذاتياً، وهو خلاف فرض وجود المقتضي للأثر، فيلزم اجتماع النقيضين؛ لكونه مقتضياً وغير مقتضي.

الوجه الثاني: إنَّ قولنا: (الأثر الاتفاقي لا يتكرّر)، هو قضية أولية تحليلية، يُصدّق العقل بها بمجرّد التصور الصحيح لموضوعها ومحمولها، وبيان ذلك:

إنَّ معنى الأثر الاتفاقي هو الأثر الحاصل لسبب أخص من طبيعة المؤثر، ومعنى لا يتكرّر، أي أنَّه لا يحصل مع ارتفاع الخصوصية؛ لأنَّ التكرار يهدف إلى رفع مدخلية الظروف الخاصة للمؤثر ـ كما سبق وأن أشرنا ـ فتكون القضية بهذا النحو: (الأثر الحاصل من خصوصية المؤثر لا يحصل مع ارتفاع الخصوصية)، وهي ضرورية أولية.

ثانياً: إنَّ الواقع على خلاف ما ظن من رجوع هذه القضية لحساب الاحتمالات، بل الأمر على العكس، وهو رجوع حساب الاحتمالات إلى التسليم بهذه القضية، وإلَّا لسقط عن الاعتبار، **وبيان ذلك**:

إنَّ صدور الأثر الاتفاقي لو امتنع أن يكون دائمياً أو أكثرياً ـ كما ذهب الحكماء بحكم العقل الأولي كما أشرنا ـ فهو المطلوب، وإن أمكن أن يكون الأثر الاتفاقي أكثرياً في بادئ النظر بحسب ما افترض المدعي، فلا يمكن أن تتضاءل نسبة احتمال الصدفة مع تكرّر صدور الأثر عن المؤثر؛ لأنَّ الصدفة يمكن أن تكون أكثرية بحسب الفرض عنده، **أو بعبارةٍ أخرى**: لا يمكن مع إنكار بداهة هذه القاعدة العقليَّة إثبات ذاتية المؤثر للأثر لتكرار لزومه له؛ لاحتمال وجود سبب عرضي لازم للمؤثر، يؤثر في صدور الأثر عنه.

وتناقص أطراف العلم الإجمالي باستبعاد مدخليتها في الأثر، إنَّما هو استبعاد لأسباب عرضية بعينها، ولا مدخلية له في استبعاد مطلق الأسباب الاتفاقية التي يمكن أن تكون لازمة للمؤثر دائماً أو في أكثر الأحيان، وهو

ظاهر.

الرابع: إنَّ الحكم الكلي المستنتج من التجربة يجب أن يُقيّد موضوعه بظروف التجربة، أي بما تمّ تجربته بالفعل، بحيث لا يتعداه. فلا ينبغي أن يكون موضوع الحكم أعمّ من موضوع التجربة؛ لأنَّه يكون قد أُخِذ ما بالعرض مكان ما بالذات، وبيان ذلك:

لو قمنا بتتبع أحوال المواليد في السودان مثلاً، ووجدنا أنَّ كلَّ مولودٍ يولد هناك يكون أسود اللون، فيجب أن نقيّد موضوع الحكم بظروف التجربة، فنقول: كلُّ إنسانٍ في السودان أسود، ولا نعمّمه إلى كلِّ إنسانٍ، فنقع في الخطأ.

قال ابن سينا: (واعلم أنَّ التجربة ليست تفيد إلَّا في الحوادث التي على هذا السبيل وإلى هذا الحدِّ، وإذا اعتبرت هذا القانون الذي أعطيناه، سهل لك الجواب على التشكيك المورَد لحال الناس السود في بلاد السودان وولادتهم السود.

وبالجملة، فإنَّ الولادة إذا أُخِذت من حيث هي ولادة عن ناس سود أو عن ناس في بلاد كذا صحَّ منه التجربة، وأمَّا إن أُخِذت من حيث هي ولادة عن ناس فقط، فليس التجربة متأتية باعتبار الجزئيات المذكورة؛ إذ التجربة كانت في ناس سود، والناس المطلقون غير الناس السود).

ثمَّ قال: (ولهذا فإنَّ التجربة كثيراً ما تغلَط أيضاً إذا أُخِذ ما بالعرض مكان ما بالذات فتوقع ظناً ليس يقيناً)[1].

فالحاصل أنَّ التجربة تفيدنا حكماً يقينياً كلياً مقيّداً، لا مطلقاً، وهي بهذا الاعتبار لا غير، تعتبر من مبادئ البرهان العقلي.

أمَّا بالنسبة لحدودها المعرفية، فهي لاعتمادها على المشاهدات الحسّية لا تتجاوز حدودها حدود الحسّ؛ وبالتالي فهي لا تدرك سوى الأحكام الكلية للظواهر الطبيعية المادّية لا غير.

---

(١) برهان الشفاء: ص٢٧٧.

وهمٌ وتنبيهٌ

بعد أن تبيَّن لنا حجيَّة التجربة وحدودها المعرفيَّة، لا بأس بالإشارة إلى أصحاب المنهج التجريبي الذي زعموا اكتشاف هذا المنهج الجديد في المعرفة، وحصروا المعرفة الإنسانيَّة فيه، وقلبوا نظام التعليم والتربية راساً على عقب:

فمع بداية القرن السابع عشر الميلادي، وبعد انقضاء عصر النهضة في الغرب ـ الذي وجّه انتقادات قاسية للمنطق الأرسطي والفلسفة الميتافيزيقية، انطلاقاً من بطلان بعض النظريَّات الطبيعيَّة القديمةـ ظهر **فرنسيس بيكون**(١) في بريطانيا فكرَّس كلَّ جهوده في نقض المنطق العقلي وطريقة التعليم المدرسي

---

(١) فرنسيس بيكون فيلسوف إنكليزي، ولد في ستراند على مقربة من لندن في ٢٢ كانون الثاني سنة ١٥٦١م،وتوفي في لندن في٩ نيسان ١٦٢٦م، وضع دائرة معارف واسعة بنيت على أساس الملاحظة التجريبية والمنهج الاستقرائي، ورمت في التحليل الأخير الى وضع الطبيعة في خدمة الإنسان، عارضاً بثقافته المعرفة السكولائية للعصر الوسيط، وأعمل فيها يد الهدم قبل أن يضع الجزء البنّاء من إنتاجه، كان والده نيقولا بيكون حامل أختام الملكة إليزابيت، وكانت أمّه (آنا كوك) وقيل (لادي بيكون) مثقّفة للغاية، وتقية أيضاً للغاية، وقد أخذ عنها على الأرجح حبّه الفطري للمعرفة، وعلى كلٍّ حالٍ، فإنَّ أمّه هي التي غذت في نفسه ميله الى الدراسة، وقد مكّنه منصب والده من المشاركة في السياسة. ومن خلال هاتين العاطفتين الجامحتين انطبعت في نفسه فكرتين: حبّ المعرفة، وحبّ السلطة.كان من أقوى المتمردين على التقاليد الأفلاطونيّة والأرسطيّة، وحاول من نواحٍ كثيرة أن يحي فلسفة مادّية قريبة من مادّية (ديموقريطس - الذي عاش في القرن الخامس قبل الميلاد، وهو مؤسّس النظريّة الذرية)، وقد زعم أنّ المنطق الأرسطي غير مفيد بوصفه أداة للكشف، وجعل العلم الطبيعي في الصف الأوّل من العلوم، وقال: إنَّ الطبيعة تؤثر على الفكر البشري بشعاع مستقيم. وهكذا فقد كان بيكون من أوائل الفلاسفة الحسّيين الذين يرون الحسَّ والتجربة أساس المعرفة، وقد تأثر به كثير ممَّن جاءوا بعده، مثل جون لوك وغيره). لمزيد من الاطلاع على حياة بيكون راجع: معجم الفلاسفة ص٢٢٦، لجورج. والموسوعة الفلسفية ص١٢٨، والموسوعة الفلسفية لعلماء السوفييت بإشراف م روزنتال.

الأرسطي، وسعى في ترسيخ المنهج الحسّي التجريبي، والذي سماه (بالمنهج العلمي)، وطرحه كبديلٍ للمنهج العقلي الميتافيزيقي على جميع المستويات، فقام بتغيير طريقة التعليم والبحث العلمي القديم القائم على البحث عن حقائق الأشياء وعللها القصوى للوصول إلى ما وراء الطبيعة من أجل بناء الرؤية الكونية الفلسفية الشاملة، إلى البحث عن ظواهر الأشياء وكيفياتها المحسوسة لا غير، بهدف تسخير الطبيعة لمنفعة الإنسان والتسلّط عليها في هذه الحياة الدنيا،مدعياً في ذلك أنَّ الطريق القديم عقيم لا فائدة من ورائه، وأنَّه قد أضاع واستنفد الكثير من عمر البشرية في البحوث الغيبية الميتافيزيقية التي لا طائل من ورائها، فكانت النتيجة هي ترك التوجّه إلى عالم الطبيعة، ممَّا أدّى إلى التخلّف المادّي للبشرية.

أمَّا الطريق الثاني ـ وهو الطريق الجديد بحسب نظره ـ، فهو الطريق العلمي النافع الذي أدّى وسيؤدي إلى تقدّم الإنسان وتطوّره العلمي والتكنولوجي.

وفي ضوء معطيات هذه المدرسة، لا ينبغي لنا في محافلنا العلمية أن نبحث عن حقائق الأشياء، وهل هي واجبة أو ممكنة، أم أنَّها جوهر أو عرض، أو تنتمي إلى أيِّ مقولةٍ من المقولات العالية؛ لأنَّه بحث عقيم وغير نافع، بل نبحث عن طبيعة الظواهر المادّية المحسوسة لنا وعن عللها القريبة منَّا لا البعيدة عنَّا، وذلك لأجل تسخيرها لمصلحة الإنسان الدنيوية في جلب النفع أو دفع الضرر.

وبناءً على ذلك، فقد قام فرنسيس بيكون هذا بإلغاء المنهج العقلي البرهاني، واستبدله بالمنهج الحسّي التجريبي الاستقرائي.

ونحن هنا ننقل عنه مقتطفات من كلامه في نقد المنهج العقلي الأرسطي، كما نقله عنه الدكتور **يوسف كرم** في كتابه "تاريخ الفلسفة الحديثة"؛ لنرى مدى التحوّل الكبير والعميق الذي أحدثه هذا الرجل في مجال التربية والتعليم والبحث العلمي، إذ مازالت آثاره طاغية على المحافل العلميّة، ولا سيَّما المدارس والجامعات في الشرق والغرب.

قال **بيكون**: (لأجل تكوين العقل الجديد لا بدَّ من منطقٍ جديد يضع أصول الاستكشاف، فقد كانت الكشوف العلميَّة وليدة الاتفاق، وكان المعوّل على النظر العقلي، فلم يتقدّم العلم).

[ثمَّ قال]: (إنَّ العقل أداة تجريد وتصنيف ومساواة ومماثلة، وإذا تُرِك يجري على سليقته انقاد لأوهام طبيعيّة فيه، ومضى في جدل عقيم في تمييزات لا طائل تحتها)[١]. ثمَّ تحدّث بعد ذلك عن الأوهام العقليَّة الأربعة، وهي أوهام: القبيلة، والكهف، والسوق، والمسرح. **ثمَّ قال**: (فليست الأصنام [الأوهام العقليّة] أغاليط استدلاليّة كالتي يذكرها أرسطو، ولكنها عيوب في تركيب العقل تجعلنا نخطأ في فهم الحقيقة)[٢]. **وهذا تشكيك صريح موجّه إلى العقل النظري واتهام له بالعجز عن كشف الواقع لنقص ذاتي فيه.**

وقال أيضاً عن المنهج الاستقرائي: (هذا المنهج هو القسم الإيجابي من المنطق الجديد والحاجة إليه ماسة؛ لأنَّ تصور العلم قد تغيّر. كان العلم القديم يرمي إلى ترتيب الموجودات في أنواع وأجناس، فكان نظرياً بحتاً، أمَّا العلم الجديد فيرمي إلى أن يتبيَّن في الظواهر المتعّددة عناصرها البسيطة وقوانين تركيبها بغية أن يوجدها بالإرادة، أي أن يؤلِّف فنوناً علميّة)[٣].

وواضح من كلامه أنَّه يدّعي إننا عندما نبحث عن الطائر ـ مثلاً ـ فإننا لا نبحث عن اندراجه تحت أيِّ مقولةٍ جنسيّة أو نوع متوسط أو سافل، وعن علل وجوده القصوى، بل نبحث عن ظاهر تركيب جسمه من الأجنحة والذيل مثلاً وعن علل طيرانه، بهدف التمكن من صنع شيء مثله كالطائرة؛ لننتفع بها في تنقلاتنا السريعة في هذه الحياة.

---

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة، د. يوسف كرم: ص٤٧.

(٢) المصدر السابق: ص٤٨.

(٣) المصدر نفسه.

ثمَّ يختم كلامه **بقوله:** (ولا سبيل الى اكتشاف الصور سوى التجربة، أي التوجّه إلى الطبيعة نفسها؛ إذ ليس يتسنى لنا التحكم في الطبيعة واستخدامها في منافعنا إلَّا بالخضوع لها أوَّلاً)[1]. **وهو هنا يصرّح بطريقة التعليم والتعلّم الجديدة من حيث المنهج والغاية.**

ثمَّ جاء من بعده المفكّر الإنجليزي (**جون لوك**)[2]، الذي كان أكثر تطرفاً في نقد القياس الأرسطي والمعاني البديهيّة المبنى عليها، وأكثر دفاعاً عن المنهج الحسّي التجريبي، حيث أودع كلَّ ذلك في كتابه الشهير "**محاولة في الفهم الإنساني**".

قال **جون لوك** في انتقاده الساخر للقياس الأرسطي معتمداً على نفس القياس الأرسطي الاستثنائي!: (لو وجب اعتبار القياس الأداة الوحيدة للعقل للوصول إلى الحقيقة، للزم ألَّا يوجد أحد قبل أرسطو يعلم أو يستطيع أن يعلم شيئاً ما بالفعل)[3]، ثمَّ **قال:** (ولكن الله لم يكن ضنيناً بمواهبه على البشر إلى حدٍّ أن

---

(١) المصدر السابق: ص٤٩.

(٢) جون لوك: فيلسوف إنكليزي ومنظّر سياسي، ولد (سنة١٦٣٢م ١٠٤٥هـ، وتوفي١٧٠٤م- ١١١٥هـ) في عائلة بروتستانتية، ومن أب يعمل في القانون، فقد بزغ في عصر فلسفي زاخر بمفاهيم (ديكارت)، والمعروف **أنَّ مؤسس المذهب الحسّي هو جون لوك، ولكن الحقَّ ما ذكرناه من أنّ أول من وضع أساسه هو الفيلسوف فرنسيس بيكون المتقدّم الذكر**، ولجون لوك نظريّات بثّها في كتابه "مقالة في التفكير الإنساني"، أو "مقال في الفهم البشري"، الذي حاول في كتابه إرجاع جميع التصورات والأفكار إلى الحسّ، وقد شاعت هذه النظريَّة في أوروبا وانتهت إلى فلسفات سفسطائية، كفلسفة (باركلي وديفيد هيوم)، كما سوف يأتي إن شاء الله.
من مؤلّفاته: "رسائل حول التسامح"، و"مقالة في الحكم المدني"، و"مقالة حول الإدراك الإنساني" أو كما تقدَّم اسمه، وغيرها من الكتب المهمة. راجع: موسوعة أعلام الفلسفة ج٢ ص٣٧٩ لزوني إيلي ألفا. ومعجم الفلاسفة ص٥٩٨. والموسوعة الفلسفة ص٣٩٩ لعبد المنعم الحنفي، ولكن الحنفي أورد اسمه هكذا (يوحنا لوك) بدل جون، ولكنه اشتباه منه؛ لأنَّ أغلب الذين ترجموا له قالوا جون، والأمر سهلٌ.

(٣) المصدر السابق: ص١٤٣.

يقنع بإيجاد مخلوقات ذوات قدمين، ويدع لأرسطو العناية بجعلهم مخلوقات عاقلة)[١]، **وأضاف أيضاً**: (إنَّ قواعد القياس ليست هي التي تعلّم الاستدلال، والقياس لا يفيد في كشف الخطأ في الحجج وفي زيادة معارفنا).

ثمَّ **يقول** في نفي المعاني الغريزيّة البديهيّة: (لو كانت المبادئ التي يذكرونها غريزيّة، للزم أن توجد عند جميع الناس دائماً، ولكن الأقلين من الناس حتَّى من بين المثقّفين يعرفون المبادئ النظريّة، مثل مبدأ الذاتية [أي أنَّ الشيء هو نفسه] ومبدأ عدم التناقض، وما الفائدة من هذه المبادئ؟!

لكي نحكم بأنَّ الحلو ليس المر، يكفي أن ندرك معنى الحلو والمر، فنرى فوراً عدم الملائمة بينهما دون الالتجاء إلى المبدأ القائل (يمتنع أن يكون الشيء غير نفسه))[٢].

وقد علّق **الدكتور يوسف كرم** على مقالات جون لوك بقوله: (إنَّ بضاعته الفلسفيّة ضئيلة سطحيّة، وأسلوبه يبيّن عن شيء كثير من السذاجة، ومن شواهد ذلك أنَّه يكثر من التحليل ويسهب في تفصيل الأمثلة، كأنَّها المقصودة بالذات، ويسخر ممَّا لا يعرف)[٣].

وقد نقلنا هذا الكلام عن هذا الرجل ليتبيَّن لنا مدى جهله بمبادئ المنطق وأصول الاستدلال، ولنعرف إلى أيِّ مدىً تمَّ ابتذال استعمال لقب (الفيلسوف) في الغرب.

إنَّ هذا المنهج التجريبي، والتوجّه العلمي المادّي قد طغى بعد ذلك على الفكر الغربي، ثمَّ تعداه إلى الفكر الشرقي أيضاً حتَّى يومنا هذا، وكانت له الغلبة والهيمنة على جميع المدارس والجامعات والمحافل العلميّة، ممَّا أدّى إلى انحسار الفلسفة الميتافيزيقيّة، وانحطاط العلوم الإنسانيّة.

---

(١) المصدر السابق: ص١٤٣.

(٢) المصدر السابق: ص١٤٤.

(٣) المصدر السابق: ص١٤٣.

نقد المذهب التجريبي

هناك عدّة إشكالات واردة على المذهب التجريبي، منها:

الأوَّل: إنَّ التجربة والمنطق الاستقرائي ليسا من إبداعات بيكون وأصحابه، بل الاستقراء من أجزاء المنطق الصوري الأرسطي، والتجربة من مبادئ البرهان الأرسطي منذ نشوئه قبل الميلاد.

قال **أرسطو**: (ويظهر أنَّ من يفقد حساً من الحواس أنَّه يفقد علماً من العلوم؛ من قِبَل أن جميع ما يعلمه الإنسان ليس يخلو من أن يكون علمه إمَّا بالاستقراء وإمَّا بالبرهان.

فأمَّا البرهان، فإنَّه يكون من المقدَّمات الكلية. وأمَّا الاستقراء، فإنَّما يكون من الأمور الجزئية ... وكأنَّ متى فقدنا حساً ما، فلا طريق إلى استقراء محسوسات تلك الحاسة، وإذا لم يكن لنا سبيل إلى الاستقراء لم يكن لنا سبيل إلى العلم بالمقدِّمات الكلية التي في ذلك الجنس، وإذا لم يكن لنا سبيل إلى معرفة المقدّمات الكلية لم يكن لنا سبيل إلى البرهان على شيء في ذلك الجنس. فإذن متى فقدنا حسّاً ما فقدنا علماً ما)[١].

ثمَّ لم تقتصر نصوصه على بيان أهمّية الحسّ واستقراء المحسوس، وإنَّما اتخذ موقفاً مقابل أولئك الذين لم يلتزموا الاستقراء الحسّي والتجربة في علوم الطبيعة، منهجاً لهم، حيث قال: (أمَّا نحن، فلنضع كمبدأ أساسي أنَّ أشياء الطبيعة سواء كلها أو بعضها بالأقل هي خاضعة للحركة. وهذا واقع يعلمنا إيّاه الاستقراء والمشاهدة بأجلى ما يكون)[٢].

وهذا يكشف عن جهل هؤلاء حتَّى بالمعالم العامّة الأوليّة للمنطق الأرسطي، وليس ذلك بمستغرب، ولا ببعيد عمَّن فشل في إتمام دراسته الجامعيّة

---

(١) تلخيص كتاب البرهان: ص١٠٢ ـ ١٠٣.

(٢) علم الطبيعة: ص٣٩٢.

في المنطق والفلسفة.

قال الدكتور **يوسف كرم** عند تعرّضه لشخصية (بيكون): (دخل جامعة كمبردج في الثالثة عشرة، وخرج منها بعد ثلاث سنة[١]، دون أن يحصل على إجازة علمية، وفي نفسه ازدراء لما كان يدرس فيها من علوم على مذهب أرسطو)[٢].

والظاهر أنَّ ازدراء هذا الشاب اليافع لمنطق أرسطو ليس إلَّا لازدرائه الدِّين والكنيسة؛ حيث كان يظن أنَّهما مبنيّان على المنطق الأرسطي. ولا أدري كيف يمكن لمثل هذا الرجل أن ينصّب نفسه منظّراً للنظام التعليمي الجديد؟!

الثاني: قد تبيّن في المنطق الصوري وصناعة البرهان أنَّ الاستقراء لا يفيد العلم اليقيني، كما أنَّ التجربة وإن أفادت العلم اليقيني ولكنها مقيّدة بمراعاة شرائط التجربة الكثيرة، حتَّى لا يكون الأثر أخص من طبيعة المؤثر ـ كما مرَّ سابقاً ـ وعلى كلِّ حالٍ فالتجربة لا ترقى إلى مستوى البراهين العقليَّة المحضة، فتسمية المنهج الحسي التجريبي بالمنهج العلمي دون المنهج العقلي البرهاني، تعسف واضح وكبير.

الثالث: إنَّ أصول التجربة وحجيَّتها ـ بمعنى جواز الاستناد إليها في مقام البحث العلمي ـ مبتنية على أصول عقليَّة محضة غير مجرّبة ولا محسوسة، كامتناع اجتماع النقيضين، وأصل العلّية ـ بمعنى أنَّ لكلِّ أثر حادث علَّة مؤثرة ـ وأنَّ الاتفاقي لا يكون دائمياً ولا أكثرياً.

أمَّا استنادها إلى الأصل الأوّل؛ فلأنَّه لو أمكن اجتماع النقيضين لأمكن أن تكون نتائج التجربة صواباً وخطأً في نفس الوقت.

وأمَّا استنادها إلى الأصل الثاني ـ وهو أصل العليّة ـ ؛ فلأنَّها بدون هذا الأصل لا معنى للبحث عن العلل الكونيَّة لظواهر الأشياء، والتي هي أساس

---

(١) هكذا ورد في المصدر، ولعلَّ (عشر) سقطت من العبارة.

(٢) المصدر السابق: ص٤٤.

البحث العلمي التجريبي. وبدون الأصل الثالث لا يمكن إثبات كون السبب ذاتياً للمسبَّب؛ وبالتالي فلا يمكن تعميم نتائج التجربة في جميع الأحوال بنحو القانون الكلي.

وهذا الاستناد إلى الأصول العقليَّة المجرّدة، يبطل أصل كلامهم في عدم اعتبار الأحكام العقليَّة غير المحسوسة، وكلّ ما لا يمكن إخضاعه للتجربة الحسّية.

الرابع: إنَّ العلوم الطبيعيّة التجريبيَّة قد نالت من الاهتمام البالغ عند الفلاسفة ـ ولا سيَّما المعلّم الأوَّل أرسطو ـ ما لم ينله أيُّ علمٍ آخر، وقد دوّن أرسطو كتاب الطبيعيات قبل كتابه في الفلسفة الإلهيّة، والذي سمّاه بـ"ما بعد الطبيعة"، وقد كان لديه مختبر علمي كبير يُجري فيه بحوثه وتجاربه الطبيعية، بل كان أرسطو على حدِّ تعبير **ولتر ستيس** في تاريخه للفلسفة اليونانيّة، مؤسّساً لهذه العلوم مبتكراً لها: (ولا يجب أن ننسى أنَّ أرسطو لم يكن فيلسوفاً فحسب بالمعنى الحديث الضيِّق لهذا المصطلح، لقد كان إنساناً صاحب تعاليم شاملة كليّة، ولم يكن هناك فرع من فروع المعرفة لم يجذب انتباهه... حتَّى أنَّ ميوله الطبيعيّة كامنة بالأحرى في مجال العلم الطبيعي عن الفكر المجرَّد ... وعندما يكون هناك علم لم يكن له وجود من قبل، فإنَّ خطته تتضمن تأسيس علوم جديدة عندما تكون هناك ضرورة، ومن ثَمَّ أصبح مؤّسس علمين على الأقل هما: المنطق، وعلم الحيوان)[١].

وأمَّا أتباع المنهج التجريبي ومن ألَّف وكتب حوله وأرَّخ للفلسفة في عالمنا الإسلامي، فالكثير منهم اعترف ـ فضلاً عمَّن دافع ـ بفضل أرسطو وحقيقة أسبقيته في تأسيس هذا المنهج، ومن هؤلاء **الدكتور جمال أبو شنب** حيث قال: «ولعلّنا نستطيع القول إنَّ الفكر الأرسطي من بين هذه الفلسفات الميتافيزيقية قد

(١) تاريخ الفلسفة اليونانيّة: ص١٦٧.

اعتمد في دراسته لأسباب الظواهر على الأسباب الفاعلة في دراسة علم المنطق، والذي أسهم بشكلٍ فعّال في تطوّر التفكير العلمي المنظم من خلال اهتمامه بالمنهج الاستقرائي، وهو أحد موضوعات علم المنطق.

فقد أقام أرسطو (نظريَّة الاستقراء)، والتي تمثّل الجذور الأولى للمنهج التجريبي المعاصر (معتمداً على الانتقال بالتفكير من الجزء إلى الكلّ)، وإيراد الأمثلة التي تقدم دليلاً على صدق نتيجة عامّة... وقد كان أرسطو الأوّل في استخدامه لكلمة استقراء ... وفي هذا الصدد يُجمِع المناطقة أيضاً على أنَّ الاستقراء لدى أرسطو يعني منهج البحث في العلوم الطبيعية»[١]، والمنهج الاستقرائي عند المعاصرين يرادف المنهج العلمي الذي يريدون به المنهج التجريبي؛ إذ «يتضمن المنهج التجريبي كلَّ خطوات المنهج العلمي،أي منهج الاستقراء»[٢].

وكذا أنصف **يوسف كرم** المعلّم الأوّل في تأريخه لفلسفة اليونان؛ إذ صرَّح بتأسيسه للعلم الطبيعي الذي لا تقوم له قائمة إلَّا بالمنهج التجريبي، وذلك في سياق الدفاع عنه في مسألة اشتراط ذكر جميع الجزئيات في الاستقراء، فإنَّه **قال**: «هذا اتهام باطل لا يعقل أنَّه يجوز على واضع المنطق والفلسفة الأولى والعلم الطبيعي»[٣]، كما بيَّن أسبقيته في تهذيب التجريب ووضع أركانه، إذ **قال**: «وبالجملة، لسنا نرى بحثاً من أبحاث ستوارت مل في منطقه الاستقرائي إلَّا وفي كتب أرسطو ما يقابله أو مبادئ تمكن معالجته بها ...»[٤].

أمَّا **الدكتور مصطفى النشار**، فيقول مصدِّراً الطبعة الثانية من كتابه "نظريَّة العلم الآرسطية": «وعلى الرغم من أنَّ فلاسفة اليونان ركَّزوا جلَّ اهتمامهم على

(١) قواعد البحث العلمي والاجتماعي: ص٢٦ ـ ٢٧.

(٢) مبادئ علم الاجتماع: ص٤٢.

(٣) تاريخ الفلسفة اليونانيّة: ص١٦٢.

(٤) المصدر السابق: ص١٥٢.

الجانب النظري من العلم، وكان هذا أمراً طبيعياً من أناس لم يعرفوا قيمة التجربة ولم يهتموا إلَّا بالنظر العقلي في الطبيعة، إلَّا أنَّ هذا الأمر قد تغيّر على يدي أرسطو، ذلك الفيلسوف العالم الفذ الذي أدرك أهمّية الاستقراء، وملاحظة الظواهر ملاحظة حسّية، كما أدرك دور التجريب في فهم الظواهر الطبيعية المختلفة. وقد ورث أرسطو هذا الاتجاه نحو الاستقراء العلمي فيما يبدو من مهنة والده الطبيب... لذلك فإنني اعتبر أنَّ أرسطو كان نقطة تحوّل في الفلسفة اليونانيّة، فعلى الرغم من أنَّه في الأساس كان يمثّل بفلسفته وعلومه ذروة الفكر اليوناني في كآفّة الميادين، إلَّا أنَّه انفرد من بين الفلاسفة اليونانيين الكبار بالاهتمام بالجانب الاستقرائي، وأسّس علوم الحياة وخاصّةً علوم الحيوان، وكذلك علم الفلك والطبيعة كعلوم استقرائيّة تتخذ من الاستقراء والملاحظة الحسّية نقطة بدء منهجيّة لا غنى عنها للوصول إلى الحقائق العلميّة»[١].

وعلى أيِّ حالٍ، فإنَّ بطلان بعض الفرضيات أو النظريّات الطبيعيّة القديمة لا يبطل كلَّ المباحث الطبيعيّة، فضلاً عن إبطاله للمباحث الإلهيّة العقليَّة المخالفة لها في المنهج، ولا سيَّما المباحث العقليَّة المحضة.

وما زلنا نرى في عصرنا الحديث بطلان الكثير من النظريّات العلميَّة دون أن يخدش ذلك في أصالة المنهج العلمي التجريبي.

الخامس: إنَّ المنهج التجريبي التابع للحسِّ له حدوده العلميَّة في التعرّف على ظواهر الأشياء المادّية، دون حقائقها فضلاً عمَّا وراء الطبيعة؛ لأنَّ الحسَّ لا يدرك إلَّا العوارض المادّية دون الجواهر المادّية، ولا سبيل له البتة إلى ما وراء الطبيعة.

فاعتماد التجربة كمنهج علمي وحيدٍ لكشف مطلق الوجود، تحكّم بلا دليل، بل تعسف ينافي روح البحث العلمي.

السادس: إنَّ حصر الكشف المعرفي في إطار التجربة الحسّية مبني على رؤية

(١) نظريَّة العلم الأرسطية: ص٥.

كونيّة مادّية، وهي مساوقة الوجود للمادّة، وهي بدورها مبنية على انحصار الكشف المعرفي في التجربة الحسّية، وهو دور باطل وصريح.

السابع: إنَّ تغيير طريقة التعليم والبحث العلمي من البحث حول حقائق الأشياء وعللها البعيدة بهدف الوصول إلى المبدأ الإلهي لهذا الكون، إلى البحث حول ظواهر الأشياء وعللها القريبة بهدف تسخير الطبيعة لمصالح الإنسان الدنيويّة، مبنيٌّ أيضاً على الرؤية الكونيَّة المادّية، وهي مصادرة واضحة على المطلوب الأوّل. وقد أدّى طغيان هذه الرؤية الكونيَّة المادّية إلى وقوع العلم ومراكز البحث العلمي الأكاديمي في أيدي الأشرار، وتسخير منجزاته من قبل القوى الاستعمارية الكبرى في تكريس الهيمنة والظلم وترويج الفساد.

أمَّا طريقة التعليم الأوَّل، فهي مبنيةٌ على اعتماد المنهج العقلي بعد ثبوت حجيَّته الذاتيَّة، ثمَّ ساقنا الاعتماد عليه بعد ذلك إلى ثبوت الرؤية الكونيَّة الإلهيَّة من المبدأ والمعاد، وبالتالي تشخيص الكمال الحقيقي للإنسان في هذه الحياة؛ ممَّا انعكس بدوره على طبيعة المنهج التعليمي وغايته.

وفي الختام لا ينبغي لنا أن نغتر بالتقدُّم العلمي الكبير الذي أحرزه المنهج التجريبي في الغرب؛ لأننا لا نخالف هذا المنهج العلمي ـ الذي اكتشفه وأثبته الحكماء منذ قديم الزمان -في التعرّف على الواقع المادّي المحيط بنا، بل هو المنهج الوحيد المتبع في هذا النحو من المعرفة ـ أعني في المادّيات ـ كما أنَّه من الطبيعي أنَّ الإنسان لو كرّس كلَّ جهوده في اتجاه واحد فإنَّه ينبغ ويبدع فيه.

ولكن كلامنا في حصر المعرفة الإنسانيَّة في هذا المنهج، والتنكر للمنهج العقلي الذي هو أساس هذا المنهج التجريبي، وهذا الأمر الذي أدّى إلى ابتعاد الإنسان عن عالم الغيب ومبدئه الإلهي؛ وبالتالي انحطاطه المعنوي والأخلاقي الذي لا يجبره تطوّره المادّي، بعد أن خسر كماله الحقيقي في القرب الإلهي الذي هو الهدف من وجوده في هذا العالم.

المصدر الثالث: العقل

عندما نتكلّم عن العقل فنحن نتكلّم عن الشيء الذي به صارالإنسان إنساناً، وامتاز به عن سائر الكائنات الحية، وعندما نبحث عنه، فنحن نبحث عن حقيقة الإنسانيَّة وشرفها، والتي يطلُّ الإنسان من خلالها على الواقع المحيط به ليميّز بين الحق والباطل في الأفكار، والخير والشرّ في الأفعال.

وللعقل ـ كمصطلح ـ إطلاقات وانقسامات عديدة، سوف نتعرّض لها في مطاوي هذا البحث، إن شاء الله تعالى.

وسوف نبيّن أنَّ مقصودنا من العقل **بنحوٍ عام** هو: القوّة المدركة للكليات بذاتها في الإنسان، وللجزئيات بغيرها، وأنَّ مقصودنا هنا **بنحوٍ خاص** هو: العقل البرهاني الذي هو أشرف المراتب الإدراكية لهذه القوّة العاقلة كما سيأتي.

وسوف نقسّم البحث هنا إلى قسمين:

أحدهما: نبحث فيه عن حجيَّة العقل.

والآخر: عن حدوده المعرفية.

والبحث عن حجيَّته بمعنى كاشفيته عن الواقع، واعتباره العلمي في مقام الاستدلال. وأمَّا البحث عن حدود العقل، فيتعلّق بالبحث عن دائرة حجيَّته، ومدى صلاحيته العلميَّة في الكشف عن الواقع.

مبحث الحجيَّة

ونتعرّض فيه لعدَّة أمور:

الأوَّل: معاني العقل

(العقل لغةً: الحجر والنهي، يقال: رجل عاقل، أي: جامع لأمره ورأيه، وهو مأخوذ من العقال، يقال: عقلت البعير، إذا جمعت قوائمه، لذا قيل: أعقل عقلاً؛ لأنَّه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، أي: يحبسه، والعقل: التثبت في الأمور، والعقل: القلب، وقيل: العقل: التمييز الذي به يتميّز الإنسان عن سائر الحيوان، وقد يقال للعقل: معقول، رجل ما له معقول، أي ما له عقل)[١].

أقول: إنَّ تعريف العقل في اللغة بالحجر والنهي؛ لأنَّه يمنع صاحبه وينهاه عن الوقوع في الخطأالذي غالباً ماينشأ من الجهل أو اتّباع الهوى.

كما يظهر من معناه أنَّه قيد يمنع صاحبه من الانطلاق والاندفاع وراء أوهامه وأهوائه المنبعثة دائماً من الحسّ والخيال.

وهذا المعنى على خلاف مايتوهمه الحداثويون والليبراليون من أنَّ العقلانية تعني التحرّرمن كلّ قيدٍ، كما أنَّ تسمية العقل بالقلب في بعض الأحيان بحسب اللغة، يمنع ماذهب إليه أصحاب الاتجاه النقلي والإشراقي من تفسير القلب المذكور في الآيات والروايات بشيءٍ آخر مباين للعقل.

هذا بحسب اللغة، أمَّا بحسب الاصطلاح، فله عدة إطلاقات:

الأوّل: هو الجوهر المجرّد عن المادّة ذاتاً وفعلاً، وربَّما يسمّى بالمَلك في مصطلح الشرع.

الثاني: أنَّه قوّة مدركة مفكّرة ومميّزة عند الإنسان.

---

(١) انظر: الخليل الفراهيدي، كتاب العين، ج١: ص١٥٩. والجوهري، الصحاح، ج٥: ص١٧٦٩. وابن منظور، لسان العرب، ج١١: ص٤٥٨ ـ ٤٥٩.

وقد ورد هذان المعنيان في **رسائل إخوان الصفا**، قالوا:[١] (واعلم يا أخي، أنَّ العقل اسم مشترك يقال على معنيين: أحدهما: ما تشير به الفلاسفة إلى أنَّه أوّل موجود اخترعه الباري جلّ وعزّ، وهو جوهر بسيط روحاني محيط بالأشياء كلّها إحاطة روحانية. والمعنى الآخر ما يشير به جمهور الناس إلى أنَّه قوّة من قوى النفس الإنسانيَّة التي فعلها التفكّر والرويّة والنطق والتمييز والصنائع وما شاكلها).

الثالث: ورد أيضاًإطلاق اسم العقل على جوهر النفس الناطقة التى تمثّل حقيقة الإنسان في كلام الكندي والفارابي، قال **الكندي**: (العقل فينا جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها)[٢]، قال **الفارابي**: (إنَّ القوّة العاقلة، جوهر بسيط مقارن للمادّة، تبقى بعد موت البدن، وهو جوهر أحدي وهو الإنسان على الحقيقة)[٣].

أقول: لاشكّ أنَّ إطلاق اسم القوى العاقلة على النفس هو نحو من التجوّز، من باب أنَّها هي العاقلة في الحقيقة، ولكن بقواها، وقوى النفس غير النفس وهي قائمة بها، وخادمة لها:

قال **ابن سينا** في الشفاء: (في أفعال القوّة المصوّرة والمفكّرة من هذه الحواس الباطنة... إنّه سنبيّن بعد أنّ هذه القوى كلهالنفس واحدة، وأنَّها خوادم للنفس)[٤].

كما أشار في نفس المصدر بصراحة، حيث قال ـ بعد بيان قسمي العقل كما سيأتي ـ : (والعقل العملي محتاج في أفعاله كلّها إلى البدن وإلى القوى البدنية، وأمَّا العقل النظري فإنَّ له حاجة ما إلى البدن وإلى قواه، لكن لا دائماً ومن كلّ وجهٍ، بل قد يستغني بذاته، وليس لا واحد منهما هو النفس الإنسانية، بل النفس هو الشيء الذي له هذه القوى)[٥].

---

(١) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، ج٣: ص٢٣٢.

(٢) رسائل الكندي: ص١٦٥.

(٣) الفارابي، عيون المسائل: ص٦٤.

(٤) النفس من الشفاء: ص٢٣٥.

(٥) المصدر السابق: ص٢٨٦.

الرابع: قد يطلق العقل على إدراكاته، كما جاء على لسان الفقهاء والمتكلّمين، قال الغزالي: (العقل علم ضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات)[١].

وهو استعمال مجازي أيضاً بتسمية الشيء باسم متعلقه.

وهناك معاني أخرى للعقل لا داعٍ للإطالة بذكرها، حيث إنَّ المقصود لنا هنا من العقل بنحوٍ عام هو: القوّة العقليَّة للنفس الناطقة الإنسانيَّة المدركة للكليات بنفسها، وللجزئيات بغيرها.

الثاني: أقسام العقل

قسّم الحكماء العقل الإنساني منذ قديم الزمان إلى: **عقل نظري** مدرك للكليات بذاته وللجزئيات بغيره، **وعقل عملي** مدبّر للبدن.

قال **ابن سينا** في الشفاء: (وأمَّا النفس الناطقة الإنسانية، فتنقسم قواها إلى: قوّة عاملة، وقوّة عالمة، وكلٌّ واحدةٍ منهما تسمّى عقلاً باشتراك الاسم أو تشابهه)[٢].

قوله: (باشتراك الاسم) بلحاظ أنَّ أحدهما منفعل وهو النظري، والآخر فاعل وهو العملي، وقوله: (تشابهه) إمَّا لكونهما قوّتين مجرّدتين للنفس، أو لكونهما يجمعهما المعنى اللغوى بمعنى الحجر أو المنع، حيث يمنع النظري صاحبه عن الوقوع في الخطأ في التفكير، ويمنع العملي صاحبه من الوقوع في الخطأ في الأفعال.

وقال أيضاً: (فالقوَّة الأولى للنفس الإنسانيَّة تنسب إلى النظر، فيقال: عقل نظري، وهذه الثانية تنسب إلى العمل فيقال: عقل عملي، وتلك للصدق والكذب، وهذه للخير والشرّ في الجزئيات، تلك للواجب والممكن والممتنع، وهذه للقبيح والجميل والمباح)[٣].

---

(١) تهافت الفلاسفة: ص٢٨٧.

(٢) نفس الشفاء: ص٦٣.

(٣) المصدر السابق: ص٢٨٥.

وقال في الإشـارات: (إنَّ النفس الإنسانيَّة ـ التي لها أن تعقل ـ جوهر له قوى وكمالات، فمن قواها ما لها بحسب تدبير البدن، وهي القوّة التي تختص باسم العقل العملي، وهي التي تستنبط الواجب فيما يجب أن يفعل من الأمور الإنسانيَّة جزئيـة ليتوصل بها إلى أغراض اختيارية ... ومن قواها ما لها بحسب حاجتها إلى تكميـل جوهرها عقلاً بالفعل)[١].

قوله: (إنَّ العقل العملي مدرك للجزئيات العملية) لا ينافي كونه قوّة عاملـة في البدن، حيث إنَّ فاعليته بالعناية، وإدراك المعنى العمـلي الجـزئي يكـون مبـدأ عنائياً للتحريك؛ بمعنى أنَّ تحريكه ليس من قبيل تحريك الفواعل الماديـة، بـأن تتحرّك لتحرِّك غيرها، بل من قبيل الفاعل المجرّد الذي نفس تصوره للفعل المـراد يوقع ذلك الفعل.

وقال الملّا صدرا: (اعلم أنَّ النفس الإنسانيَّة كما ستعلم في كتاب النفـس لهـا قوّتان عالمة وعاملة، والعاملة من هذه النفس لا تنفك عن العالمة وبالعكس)[٢].

وعلى أيٍّ حالٍ، فإنَّ مقصودنا من العقل هنا بنحـوٍ عام هـو العقـل النظـري المدرك للكليات مطلقاً بذاته، والجزئيات النظريَّة بتوسط القوى الباطنيـة الأخـرى للنفس الناطقة الإنسانية.

الثالث: وظائف العقل

بعد أن تبيّن أنَّ العقل هو الذي يقود عملية التفكير في الانتقال من المعلوم إلى المجهول، وأنَّ المعلوم تصوري وتصديقي، كما بيّنا ذلـك في المقدّمـة، يتبـيَّن أنَّ للعقل وظائف تصورية، وأخرى تصديقية:

(١) شرح الإشارات والتنبيهات، ج٢: ص٣٥١.

(٢) الأسفار الأربعة، ج٤: ص٤١٨.

الوظائف التصوريَّة

وسنبيّنها بحسب الترتيب الطبيعي بينها:

١ـ **التجريد**: وهو يمثّل الخطوة الأولى من التعقّل، وهو: انتزاع العقل للمعنى الكلي من جزئياته المادّية المتخيَّلة، فبعد ارتسام الصور الجزئية في الخيال، يقوم العقل بتجريدها عن العوارض المادّية، لا على أن يستخرج المعنى الكلي من داخلها، بل بعد ارتسامها في الخيال، وتوجّه العقل إليها يفاض عليه المعنى الكلي المسانخ لها. وهذه العملية لا تحتاج من العقل أكثر من التوجّه للجزئيات، قال ابن سينا: (إنَّ القوّة العقليَّة إذا اطلعت على الجزئيات التي فى الخيال، وأشرق عليها نور العقل الفعّال فينا الذي ذكرناه، استحالت مجرّدة عن المادّة وعلائقها، وانطبعت فى النفس الناطقة، لا على أنَّها أنفسها تنتقل من التخيّل إلى العقل منّا، ولا على أنَّ المعنى المغمور فى العلائق ـ وهو فى نفسه واعتباره فى ذاتهـ مجرّد يفعل مثل نفسه، بل على معنى أنَّ مطالعتها تُعِدّ النفس لأن يفيض عليها المجرّد من العقل الفعّال. فإنَّ الأفكار و التأمّلات حركات معدّة للنفس نحو قبول الفيض، كما أنَّ الحدود الوسطى معدّة بنحوٍ أشد تأكيداً لقبول النتيجة، وإن كان الأوّل على سبيل والثاني على سبيل أخرى، كما ستقف عليه. فتكون النفس الناطقة إذا وقعت لها نسبةٌ ما إلى هذه الصورة بتوسط إشراق العقل الفعّال حدث فيها منه شيء من جنسها من وجه)[١].

وينبغي التأكيد هنا أنَّ المقصود من المعنى الكلي الأول هنا ليست الماهيّة، بل ما نسمّيه بالشخص المعقول المركّب من الماهيَّة الذاتية والعوارض الشخصية، ولكن بعد تجريده من العوارض المادّية الوضعية التي تتعلّق بها الإشارة الحسّية، وهذا هو ملاك الكلية أو المعقولية.

٢ــ **التمييز**: وهو يمثّل الخطوة الثانية للتعقّل، والخطوة الأولى لعملية التفكير، حيث يتحرّك العقل بين هذه الأشخاص المعقولة ليميّز أوّلاً بين

---

(١) نفس الشفاء: ص٢٠٩.

المتشابهات منها والمتباينات، ثمّ يتحرّك بين المتشابهات منها ليميّز بين الأوصاف المقوّمة الثابتة لها وهي الذاتيات، وبين الأوصاف المتغيّرة اللاحقة غير المقوّمة لها وهي العرضيات.

وهذه العملية هي التي نسمّيها بعملية **التقسيم أو التحليل العقلي**، وهو تكثير الواحد، والتى تكون مقدّمة ضرورية بعد ذلك لعملية التركيب، الذى هو توحيد الكثير. وهاتان العمليتان ـ التقسيم والتركيب ـ هما العمودان الرئيسيان في التعليم المدرسي الخاص.

قال **ابن سينا**: (فأوّل ما يتميّز عند العقل الإنسانى أمر الذاتى منها والعرضي، وما به تتشابه تلك الخيالات وما به تختلف، فتصير المعاني التي لا تختلف تلك بها معنىً واحداً في ذات العقل بالقياس إلى التشابه، لكنها فيها بالقياس إلى ما تختلف به تصير معاني كثيرة، فتكون للعقل قدرة على تكثير الواحد من المعاني وعلى توحيد الكثير.

أمَّا توحيد الكثير فمن وجهين: **أحدهما** بأن تصير المعاني الكثيرة المختلفة فى المتخيّلات بالعدد، إذا كانت لا تختلف فى الحدّ معنىً واحداً. **والوجه الثاني** بأن يركّب من معاني الأجناس والفصول معنىً واحداً بالحدّ، ويكون وجه التكثير بعكس هذين الوجهين. فهذه من خواص العقل الإنساني، وليس ذلك لغيره من القوى)(١).

وهذا الكلام يحتاج إلى مزيد بيان، **فنقول**: إنَّ عملية التقسيم العقلي متقدّمة بطبعها على التركيب العقلي، والتقسيم إمَّا يكون بتقسيم الكلّ إلى أجزائه العقلية، **ويسمَّى بالتحليل العقلي**، وهو المرحلة الأولى من مراحل التفكير الإنساني كما قلنا، وهي خطوة ضرورية أولية لعملية التصور والتصديق كما سيأتي، وإمَّا أن يكون بتقسيم المعنى الكلي إلى جزئياته، **ويسمَّى بالتقسيم المنطقي**، وهي عملية

(١) المصدر السابق: ص٢٠٩.

ضرورية في تقسيم المقولات العشرة إلى أنواعها المختلفة، وتقسيم العلوم والمعارف الإنسانية، كتقسيمها الإجمالي إلى الحكمة النظريَّة والعملية، ثمَّ تقسيمها التفصيلي إلى علوم جزئية وأبواب وفصول. هذا بالإضافة إلى مدخليتها الهامة في الأقيسة العقليَّة الاستثنائية المنفصلة.

أمَّا التركيب، فهو على العكس من ذلك ، ويكون إمَّا بتركيب وإدراج الجزئيات تحت معنىً كلي واحد، ويسمّى **بالتصنيف**، ويلعب دوراً هامّاً في تصنيف العلوم والكتب والمكتبات العلمية، والمدارس والاتجاهات الفكرية والعلمية المختلفة، أو يكون بتركيب الأجزاء العقليَّة في معنى عقلي واحد، وهو إمَّا أن يكون بتركيب المعاني المفردة،كتركيب أجزاء الأقوال الشارحة من الجنس والفصل مثلاً لاكتساب المجهول التصوري، وتركيب الموضوعات مع محمولاتها في القضايا، أو تركيب المعاني المركّبة كالقضايا في مقدّمات الأقيسة لاكتساب المجهول التصديقي، وكيفية تركيب هذه الأجزاء العقليَّة مادة وصورة هي على عهدة صناعة المنطق كما قلنا من قبل.

٣ ـ **اكتساب المجهول التصوري**: وذلك بتركيب أجزاء الأقوال الشارحة كما سبق، ويكون إمَّا بتركيب الأجزاء الذاتية للشيء في معنىً واحد، ويسمَّى **بالحدّ**، أو بتركيب الأجزاء العرضية وحدها أو مع الأجزاء الذاتية، ويسمَّى **بالرسم**.

الوظائف التصديقيَّة

إنَّ الوظيفة التصديقية الوحيدة للعقل هي الاستدلال، وهي عبارة عن الانتقال من قضية معلومة لإثبات قضية مجهولة بينهما تناسب ما، لكون المدلول لازم عن الدليل، ممّا يستلزم التناسب بينهما بناءً على قانوني العلّية والسنخية، وبما أنَّ القضية إمَّا كلية أو جزئية، فلا يتصور إلَّا أربعة أنحاء من الاستدلال، بحسب القسمة العقليَّة الحاصرة، ويرجعان إلى ثلاثة أنحاء كما بيّنا ذلك في

المقدّمة، حيث إنَّ الجزئي هنا هو الجزئي الأعمّ من الإضافي ـ الذي هو كلي في نفسه ـ أو الحقيقي:

الأوّل: من الكلي إلى الجزئي الذي تحته، وهو القياس.

الثاني: من الجزئي إلى الكلي الذي فوقه، وهو الاستقراء.

الثالث: من الجزئي إلى الجزئي المشابه له، وهو التمثيل.

يقول ابن سينا في هذا الصدد: (أصناف ما يُحتَجّ به في إثبات شيء...ثلاثة: أحدها: القياس، والثاني: الاستقراء وما معه، والثالث: التمثيل وما معه)[١].

ومن هنا يتبيَّن أنَّه لا معنى لتصور نحوٍ آخر من الأدلة وراء هذه الأدلة الثلاثة، كما قد يتوهم البعض ممّا هو مصاب بهوس التجديد والإبداع دون أيّ فهمٍ أو تدبّرٍ[٢].

وقد ذهب المناطقة إلى أنَّ العمدة في الاستدلال هي صورة القياس دون الاستقراء والتمثيل؛ لأنَّ صورة القياس ملزمة للنتيجة بالضرورة العقليَّة على خلاف الآخرين.

قال ابن سينا: (وأمَّا القياس فهو العمدة، وهوقول مؤلَّف من أقوال، إذا سُلِّم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر)[٣].

والسرُّ في ذلك كما أشرنا في المقدّمة، هو أمران:

الأوَّل: إنَّ الحكم على موضوع كلي يسري إلى جزئياته التى يقال عليها بالضرورة، حيث إنَّ الجزئي ليس إلَّا نفس الكلي المقيَّد، على خلاف الاستقراء والتمثيل، حيث لا توجد ضرورة عقليَّة لإسراء حكم الجزئي للكلي أو للجزئي الآخر؛ لاحتمال مدخلية خصوصيات الفرد الجزئي في الحكم.

---

(١) الإشارات والتنبيهات، ج١: ص٢٢٩.

(٢) المنطق الوضعي: ص٢٧٠.

(٣) الإشارات والتنبيهات،: ص٢٣٣.

نعم، في الاستقراء ونتيجة تكرّر وجود الحكم في الجزئيات المتماثلة المستقرأة، يرجِّح العقل رجوع هذا الحكم إلى الطبيعة الكلية المشتركة بينها بنحوٍ ظني، وكذلك لوجود الشبه بين الأصل والفرع يرجّح العقل إسراء حكم الأصل إلى الفرع بنحوٍ ظني أيضاً، لا بنحوٍ يقيني ملزم.

الثاني: إنَّ كلاً من الاستقراء والتمثيل – وإن كانا يخالفان القياس في بداية السلوك الاستدلالي – إلَّا أنَّهما يرجعان في حقيقتهما إلى القياس.

قال **المحقّق الطوسي**: (القياس والاستقراء يختلفان بتبادل الأصغر والأوسط، فالقياس أن تقول: "كلُّ إنسانٍ وفرس وطائر حيوان وكلُّ حيوان يحرّك فكه الأسفل"، والاستقراء أن تقول: "كلُّ حيوانٍ إمَّا إنسان أو فرس أو طائر وكلها يحرّك فكه الأسفل"، فالخلل فيه يقع من جهة الصغرى، والاستقراء على الحصر تام، وغيره ناقص، والاسم يقع مطلقاً على الناقص، والذي بيّنه الشيخ وهو لا يفيد غير الظن فاستعماله في البرهان مغالطة، وفي الجدل ليس بمغالطة ولا يمنع إلَّا بإيراد النقض)(١).

ثمَّ قال عن التمثيل: (بعض المتكلّمين والفقهاء يستعملون التمثيل، أمَّا المتكلّمون ففي مثل قولهم للسماء محدث؛ لكونه متشكلاً كالبيت، ويسمّون البيت وما يقوم مقامه شاهداً، والسماء غائباً، والمتشكل معنىً وجامعاً والمحدث حكماً، ولا بدَّ في التمثيل التام من هذه الأربع، والفقهاء لا يخالفونهم إلَّا في اصطلاحات. وإذا ردَّ التمثيل إلى صورة القياس صار هكذا: السماء متشكل، وكلُّ متشكلٍ فهو محدث كالبيت، فيكون الخلل من جهة الكبرى)(٢).

قوله: إنَّ الاستقراء يرجع إلى قياس مختل الصغرى، والتمثيل يرجع إلى قياس مختل الكبرى؛ لأنَّ صورة الصغرى في الاستقراء، وصورة الكبرى في التمثيل حقهما أن تكونا جزئيتين، لا كليتين؛ والسرُّ في انحصار حقيقة الدليل في القياس هو: إنَّ

---

(١) شرح الإشارات والتنبيهات: ص٢٣١.

(٢) المصدر السابق: ص٢٣٢.

لزوم النتيجة عن الدليل إمَّا أن يكون لزوماً داخلياً، ببيان معنى في الدليل لازم لطرفي النتيجة، وهو الحدّ الأوسط في القياس الاقتراني، أو يكون لزوماً خارجياً، ببيان معنى يكون وجوده أو انتفاؤه ملازماً لوجود أو انتفاء النتيجة، كما في القياس الاستثنائي، ولا يتصور نحوٌ آخر من الاستنتاج غير هذين المعنيين.

ومن هنا يتبيَّن مدى ضعف وتهافت من يتوهم إمكان استبدال القياس بالاستقراء أو أيِّ دليلٍ آخر مزعوم.

قال **زكي نجيب محمود**: (كاد الرأي التقليدي يجمع على أنَّ القياس في صورته التي أسلفناها هو وحده النموذج للاستدلال الصحيح ... وقد عنى برادلي عناية كبرى بمناقشة هذا المبدأ مناقشة مستفيضة ليبيِّن أنَّه أضيق من أن يشمل كلَّ أنواع الاستدلال، فضلاً عمَّا به من أوجه النقص التي لا تجعله هو نفسه صالحاً للاستدلال بمعناه الصحيح)[١].

والغريب أنَّ هؤلاء حينما يُشكلون على القياس يعتمدون على القياس نفسه، كما فعل صاحب هذا المدّعى ممَّا يؤكد أنَّ القياس هو السبيل الوحيد للاستدلال أو النقض، فتأمّل.

وقال **جون لوك** في انتقاده الساخر للقياس الأرسطي، معتمداً على نفس القياس الأرسطي الاستثنائي: (لو وجب اعتبار القياس الأداة الوحيدة للعقل للوصول إلى الحقيقة، للزم ألَّا يوجد أحد قبل أرسطو يعلم أو يستطيع أن يعلم شيئاً ما بالفعل)، **ثمَّ قال**: (ولكن الله لم يكن ضنيناً بمواهبه على البشر إلى حدٍّ أن يقنع بإيجاد مخلوقات ذوات قدمين، ويدع لأرسطو العناية بجعلهم مخلوقات عاقلة)، **وأضاف أيضاً**: (إنَّ قواعد القياس ليست هي التي تعلّم الاستدلال، والقياس لا يفيد في كشف الخطأ في الحجج وفي زيادة معارفنا)[٢].

---

(١) المنطق الوضعي: ص٢٧٠.

(٢) تاريخ الفلسفة الحديثة: ص١٤٣.

أقول: إنَّ مجرّد مناقشة أمثال هؤلاء هو مضيعة للوقت، وخروج على قانون العقل والفطرة، حيث نسفوا كلَّ جسور الحوار، ولم يتركوا لنا شيئاً نتناقش على أساسه، فكان عليهم أن يتعلموا المنطق أوّلاً قبل أن يشكلوا عليه، أو يَعدّوا أنفسهم في عداد المفكّرين.

ومن الجدير بالذكر، أنَّ الوظيفة التصديقية التي ذكرناها للعقل هي الوظيفة الصورية المتعلّقة بصورة الدليل لا مادّته، أي هيئة ترتيب المعلومات الذهنية، أمَّا البحث حول كيفية الاستدلال المادّي، أي انتخاب المواد المناسبة للمطلوب، فقد أشرنا إليها في المقصد الأول في باب الصناعات الخمس، ولا مانع من التعرّض لها هنا أيضاً بنحوٍ آخر:

قال ابن سينا: (أصناف القضايا المستعملة فيما بين القائسين ومن يجري مجراهم أربعة: مسلّمات، ومظنونات وما معها، ومشبّهات بغيرها، ومخيّلات)[(١)].

ثمَّ شرع في التفصيل، حيث قسّم المسلّمات إلى: واجب قبولها، ومشهورة، ومقبولة، وموهومة، كما سبق وأن بينّا.

ونحن نقول: إنَّ الصورة المعتمدة والمشتركة بين هذه الصناعات الخمس هي صورة القياس، والاختلاف بينها إنَّما يكون في المواد المستعملة فيها. وانتخاب هذه المواد من طرف المستدل، إنَّما تحدّدها الغاية من الاستدلال، فإن كانت الغاية هي الوصول للحقيقة، فينتخب المستدل القضايا البيّنة الواجبة القبول أو المبيّنة بها؛ لأنَّها هي القضايا الصادقة بذاتها، كما في صناعة البرهان، وإن كانت الغاية إلزام الخصم فيستعين بالمشهورات والمسلّمات كما في صناعة الجدل، وأمَّا إن أراد إقناع الجمهور فيكتفي بالمظنونات والمقبولات عندهم؛ لأنَّ الجمهور يكتفون في سيرتهم العرفية بالمظنونات والمقبولات في ترتيب الأثر العملي المطلوب، وتلك هي صناعة الخطابة، وأمَّا من أراد تحريك المشاعر، فيعتمد القضايا المخيّلة المحرّكة

---

(١) الإشارات والتنبيهات، ص٢١٣.

للعواطف والأحاسيس كالتمثيل والمجاز في صناعة الشعر، وإذا أراد التضليل فليس أمامه إلَّا أن يختار القضايا المشبّهة في صناعة المغالطة.

ومن هنا يتبيّن أنَّ **صناعة البرهان هي أتمّ الصناعات وأشرفها**؛ لأنَّها هي التي توصلنا إلى الحقيقة، لكونها مركّبة من مادّة وصورة معصومتين من الخطأ.

قال في "**الجوهر النضيد**": (البرهان قياس مؤلَّف من يقينيات، ينتج يقينياً بالذات اضطراراً، والقياس صورته واليقينيات مادّته واليقين المستفاد غايته. فكلُّ حجّةٍ لابدّ فيها من مقدّمتين، وتانك المقدّمتان قد تكونان يقينيتين وقد لا تكونان، ونعني باليقين: اعتقاد الشيء على ما هو عليه مع اعتقاد امتناع النقيض، فكلُّ حجّةٍ مؤلَّفة من مقدّمتين يقينيتين لإنتاج يقيني يسمّى برهاناً)[1].

بحث بديع حول أنحاء ومراتب الأحكام التصديقيّة للعقل العام

في هذه المسألة نريد أن نشير إلى بحثٍ بديع ببيانٍ جديد حول المراتب الحكمية للعقل العام، لنستخلص منها العقل الخاص المقصود لنا في هذا البحث، فنقول:

بعد أن فرغنا من بيان الوظائف التصورية والتصديقية للعقل، يتبيَّن لنا أنَّ العقل بمعناه العام، هو الحاكم الأوّل والأخير في مملكة الإنسان، بمعنى مطلق إثبات شيءٍ لشيءٍ أو نفيه عنه، أو الحكم بتوقف شيءٍ على شيءٍ وجوداً وعدماً، ولكن كلُّ ذلك بأنحاء ومراتب متعدّدة يمكن ملاحظتها بنحوين من الاعتبار:

الأوّل: بلحاظ نحو الإدراك، فالعقل قد يحكم بنفسه كما في القضايا الأولية، وقد يحكم بالاستعانة بغيره من الأدوات المعرفية، فتارةً يستعين بالحسِّ، كحكمه بأنَّ الشمس طالعة، وتارةً يستعين بالتجربة، كحكمه بأنَّ الحديد يتمدد بالحرارة، وتارةً أخرى يستعين بالنقل، كحكمه بأنَّ الخمر حرام.

---

(١) الجوهر النضيد: ص١٩٩.

ومن هنا يتبيَّن أنَّ ما يسمّى بالدليل الحسّي أو الدليل التجريبي أو الدليل النقلي، ليس إلَّا الدليل العقلي بمعناه العام، حيث إنَّ الحاكم هو العقل لا غير، فتدّبر جيّداً، حيث إنَّه نافع في موارد كثيرة.

أمَّا **الثاني**، فبلحاظ طبيعة الدليل من حيث المادّة أو الصورة، فنقول: إنَّ العقل قد يحكم حكماً قطعياً، وقد يحكم حكماً ظنياً، ثمَّ إنَّ حكمه القطعي قد يكون صادقاً مطابقاً للواقع، وقد يكون كاذباً كما في الجهل المركّب.

أمَّا حكمه القطعي الصادق، فقد يكون ثابتاً، وقد يكون متغيّراً، والثاني يسمّى بشبه اليقين أو اليقين بالمعنى الأعم، وسرُّ تغيّر اليقين فيه هو كون الشيء غير معلوم من أسبابه الذاتية الموجبة للاعتقاد به، بل حصل الاعتقاد والتصديق به من أسباب أخرى، كالمشهورات والمقبولات وغيرها، أمَّا الأول فيسمّى باليقين بالمعنى الأخص، وسبب ثباته هو أنَّه معلوم من جهة أسبابه الذاتية الموجبة له، فلا يمكن أن ينفك عنها، وذلك هو معنى قولهم: إنَّ ذوات الأسباب لا تعلم إلَّا عن طريق أسبابها الذاتية(١)، وهذا هو الدليل العقلي البرهاني الذي يكون فيه الحدُّ الأوسط واسطة في الإثبات والثبوت معاً، على خلاف سائر الأدلة غير البرهانيَّة.

فالعقل الذي يحكم بنفسه حكماً قطعياً صادقاً وثابتاً، هو العقل البرهاني الخاص، فمن توهم وجود دليل آخر غير الدليل البرهاني يمكن أن يؤمّن لنا هذا اليقين الخاص، فقد ارتكب شططاً، كما أشرنا أيضاً إلى ذلك في المقصد الأول.

ومن هنا نكون قد استخلصنا من باطن العقل العام بمراتبه المختلفة، هذا العقل الخاص، الذي هو **العقل البرهاني المعصوم مادّةً وصورةً**، والذي يدرك الأشياء من جهة أسبابها الذاتية لا غير.

وأحكام هذا العقل البرهاني وشرائطه المختلفة مذكور في صناعة البرهان بنحوٍ تفصيلي، ولا يسعنا أن نتعرّض لها في هذا البحث، ولكن الذي يهمّنا منها،

---

(١) برهان الشفاء: ص٨٥.

والذي يشكّل روح البرهان وحقيقته، هو أن يكون المحمول ذاتياً للموضوع في المقدّمتين، بمعنى أن يكون المحمول مأخوذاً في حدِّ الموضوع أو يكون الموضوع أو ما يقوّمه مأخوذاً في حدِّ المحمول، وبذلك يكون مجرّد تصور المحمول والموضوع كافياً في التصديق بالقضية، ويكون الحدّ الأوسط علّة موجبة بالذات للنتيجة.

وإلى هنا نكون قد توصّلنا إلى أنَّ حجيَّة العقل البرهاني تامة وذاتية، بمعنى أنَّ كاشفيته ومشروعيته العلميَّة له من ذاته؛ لأنَّه يبتني على مقدّمات ذاتية الصدق، وصورة بديهية الإنتاج.

ولولا البرهان لانتفى وجود الميزان المعرفي المعصوم الذي يمكن الاعتماد عليه في التصويب أو التخطئة، ولوقعنا في مستنقع النسبية والسفسطة بالضرورة.

ومن هنا يتبيَّن لنا مدى سخافة وتهافت من يسعى لنقض البرهان أو تضعيفه باستدلالات غير برهانية، سواء كانت خطابية أو مغالطية، لا تستحق منّا حتَّى مجرّد النظر فيها بعد أن عرفنا معنى البرهان ومراتب أحكام العقل العام.

وعلى سبيل المثال، فلننظر مثلاً إلى ما أورده المسمَّى **بالأمين الأستر آبادي** في فوائده المدنية، بقوله: (إنَّ القواعد المنطقية إنَّما هي عاصمة عن الخطأ من جهة الصورة لا من جهة المادّة؛ إذ أقصى ما يستفاد من المنطق في باب مواد الأقيسة تقسيم المواد على وجه كلي إلى أقسام، وليست في المنطق قاعدة بها نعلم أنَّ كلَّ مادّةٍ مخصوصة داخلة في أيِّ قسمٍ من تلك الأقسام، بل من المعلوم عند أولي الألباب امتناع وضع قاعدة تكفل ذلك)[1].

ثمَّ قال: (ومن الموضّحات لما ذكرناه أنَّه لو كان المنطق عاصماً عن الخطأ من جهة المادّة لم يقع بين فحول العلماء العارفين بالمنطق اختلاف، ولم يقع غلط في

(١) الفوائد المدنيّة: ص٢٥٦.

الحكمة الإلهية، وفي الحكمة الطبيعية، وفي علم الكلام، وعلم أصول الفقه، كما لم يقع في علم الحساب، وفي علم الهندسة)[١].

أقول: ليت شعري! من لم يستطع أن يميّز بين القضايا البيّنة الواجبة القبول عند العقل، والتي تكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها، وبين القضايا المشهورة أو المقبولة أو المظنونة التي محمولاتها غريبة عن موضوعاتها، وليس لها أيّ واقعية للتصديق بها وراء شهرتها أو الثقة بقائلها، فليس أهلاً للخطاب.

والأعجب من ذلك، أننا نجده في النهاية يستدل بدليل سفسطائي يحسبه برهاناً ليبطل به البرهان !!!، وهو أنّه لوكان البرهان عاصماً لما وقع الاختلاف بين الحكماء. ولا أدري كيف استلزم الاختلاف بين العلماء عنده بطلان البرهان، ألم يختلف الأنبياء المعصومين عليهم السلام مع قومهم، أليس يمكن أن يكون البرهان الصحيح مع أحدهم دون الآخرين فيقع الاختلاف، ثمَّ لا أدري كيف عرف بوقوع الخطأ في الإلهيات والطبيعيات، وهل الخطأ إلّا ما خالف البرهان؟!

ومن أراد أن يطلع على المزيد من أمثال هذه المهازل، فليراجع ما قاله أيضا **ابن تيميَّة الحرّاني** في ردّه على المنطقيين[٢] ممّا يضحك الثكلى.

وكذلك ما أورده العارف الصوفي **صدر الدين القونوي** في الأجوبة النصيرية[٣] على عصمة البرهان باستدلالاته الشعرية والسفسطائية، ولكن الوقت أعزّ من ذلك، حيث إنَّ اللبيب تكفيه الإشارة، وسوف نشيرمع ذلك إلى بعض هذه الأقوال لاحقا إن شاء الله تعالى.

---

(١) المصدر السابق: ص٢٥٩.

(٢) الردُّ على المنطقيين: من ص١٠٦ إلى ص١٣٣.

(٣) الأجوبة النصيرية: ص١٨٨.

مبحث حدود العقل البرهاني

بعد أن فرغنا من بيان الحجيَّة الذاتية للعقل البرهاني، يصل الدور إلى بيان حدوده المعرفية، بمعنى إلى أيِّ مدى يمكن أن يكشف لنا الواقع، أو بعبارةٍ أخرى: ما هو حريم العقل البرهاني، وما هي المنطقة الخارجة عن حريم حكمه؟

وقبل الإجابة على هذا السؤال، ينبغي الإشارة إلى أمرين:

الأوَّل: هو أنَّ العقل البرهاني بما أنَّه أعلى وأشرف مراتب العقل العام، لا يقبل من أيِّ مرتبةٍ من المراتب العقليَّة الدانية تحته أن تضع له حدوده، بل هو الذي يعيّن حدوده ويرسمها لنفسه.

ومن هنا يتبيَّن لنا ضلالة من يحاول أن يحجّم العقل البرهاني بالعقل التجريبي أو الجدلي أو الخطابي أو الاستقرائي، فيقدّم المفضول على الفاضل من حيث لا يشعر، كما يفعل الحسّيون والأخباريون والمتكلّمون والصوفية، الذين استبدلوا الذي هو أدنى بالذي هو خير.

الثاني: أنّ حدود العقل البرهاني ليست حدوداً اعتبارية يمكن التفاوض حولها، بل حدوداً تكوينية، بمعنى أنَّ العقل يعجز عن تخطيها.

أمَّا ما هي تلك الحدود، فتتضح ببيان حريم العقل البرهاني، **فنقول**: إنَّ الأحكام العقليَّة البرهانيَّة إنَّما تتعلّق بنحوين من القضايا، وهما: **القضايا الكلية** دون الجزئية المتغيّرة، **والقضايا الحقيقية** دون الاعتبارية التشريعية، وسوف نتعرّض لكلّ قسمٍ على حدة إن شاء الله تعالى، **فنقول**:

أوَّلاً: ألقضايا الكلية: إنّ من الشرائط الضرورية في مقدّمات البرهان أن تكون كلية لا جزئية متغيّرة، قال ابن سينا: (ولأنَّ المقدّمات البرهانيَّة قيل فيها إنَّها يجب أن تكون كلية، فلنبيّن كيف يكون المقول على الكلِّ في المقدّمات البرهانية: أمَّا في كتاب القياس، فإنَّما كان المقول على الكل بمعنى أنَّه ليس شيء من الأشياء الموصوفة بالموضوع (كج) إلَّا والمحمول (كب) موجود لها. ولم يكن

هناك شرط ثانٍ ... وأمَّا هاهنا فإنَّ المقول على الكلِّ معناه أنَّ كلَّ واحدٍ ممّا يوصف بالموضوع، وفي كلِّ زمانٍ يوصف به فإنَّه موصوف بالمحمول أو مسلوب عنه المحمول؛ وذلك لأنَّ هذه المقدّمات كليات ضرورية، والضروري تبطل كليته بشيئين: إمَّا أن يقال إنَّ من الموضوع واحداً ليس الحكم عليه بالمحمول موجوداً كالكتابة للإنسان؛ لأنَّه ليس كلّ إنسانٍ كاتباً، أو يقال إنَّ من الموصوف بالموضوع من هو في زمان ما ليس يوصف بالمحمول، كالصبي؛ لأنَّه لا يوصف بعالم، فهذان يبطلان كون المقول على الكلِّ ضرورياً)[1].

وهنا قد ربط ابن سينا بين شرط الكلية وشرط الضرورة التي هي بمعنى ضرورة الصدق لا ضرورة الجهة، وبالتالي كانت كلية المقدّمات البرهانيَّة أخص من كلية مقدّمات مطلق القياس، بمعنى أنَّها تقال على كلِّ الأفراد وفي جميع الأزمنة.

وقد توهم البعض بأنَّ شرط الكلية إنَّما هو في المطالب الكلية، ولا بأس بأن تكون المقدّمات البرهانيَّة جزئية في المطالب الجزئية، وهذا وهم كبير.

بيان ذلك: إنَّ من الشروط اللازمة والمميّزة الخاصة للمقدّمات البرهانيَّة أن تكون محمولاتها ذاتية لموضوعاتها؛ حتَّى تكون بيّنة وموجبة للنتيجة بالذات ـ كما سبق وأن بيّنا ـ والحال أنَّ المحمول الذاتى البرهاني لا يكون إلَّا للطبائع الكلية الثابتة كالإنسان، لا الشخصية المتغيّرة كزيد؛ والسرُّ في ذلك أنَّ المحمول الذاتي في باب البرهان هو ما أُخِذ في حدِّ موضوعه أو أُخِذ موضوعه في حدِّه، والجزئي المتغيّر لا حدّ له بالذات، وهذا معنى قولهم: إنَّ الجزئي ليس بكاسب ولا مكتسب، أي لا يؤخذ في حدِّ شيء، ولا شيء يؤخذ في حدِّه، بل الحدّ للماهيَّة الكلية وبالماهيَّة.

وبالتالى، فالعقل البرهاني لا سبيل له إلى معرفة أحكام الجزئي بما هو جزئي متغيّر، أي بما يحتفّ به من العوارض الغريبة، بل بما هو كلي ثابت. نعم تسري بطبيعة الحال الأحكام الكلية لأفرادها الجزئية بالعرض لا بالذات، فافهم ذلك جيّداً.

---

(١) برهان الشفاء: ص١٢٣.

وممّا تقدّم يتبيَّن لنا: أنَّ الموضوعات الشخصية المتغيّرة لا تدخل بالذات تحت الأحكام البرهانيَّة بهويّتها الشخصية، بل تدخل بعرض طبائعها الكلية الثابتة لها؛ لأنَّ الشخص مركّب في الواقع من الطبيعة الكلية الثابتة، والعوارض الشخصية الغريبة والمتغيّرة، فمثلاً إذا حكم العقل البرهاني على الطبيعة الإنسانيَّة بحكمٍ كلي، ككون الإنسان ناطقاً بالوجوب، أو كونه حجراً بالامتناع، أو كونه أبيضَ بالإمكان، فإنَّ هذه الأحكام الكلية تسري إلى أفرادها الخارجية، كزيد وعمرو بالضرورة العقلية.

إلى هنا يكون الأمر واضحاً في الموضوعات الشخصية، ولكن ينبغي التنبيه على أمرين:

الأوَّل: أنَّ الأحكام العقليَّة البرهانيَّة على الأشخاص بعَرَض طبائعها الكلية لا تدخل في العلوم البرهانية؛ لأنَّ الغاية من تلك العلوم دائماً هو الوصول إلى أحكام وقوانين كلية.

الثاني: أنَّ الأحكام العقليَّة البرهانيَّة على الطبائع الكلية التي تكون جهة الحكم فيها هي الوجوب أو الامتناع، تصدق على موضوعاتها الشخصية بالفعل، فنقطع مثلاً أنَّ زيداً بالفعل ناطق أو ليس بحجر، أمَّا الأحكام التي تكون جهة الحكم فيها هي الإمكان، فلا سبيل للعقل هنا أن يعلم بتلبُّس هذا الشخص بها بالفعل؛ لأنَّ الوصف الإمكاني للطبيعة الكلية وإن كان قطعي الثبوت لها عند العقل، إلَّا أنَّه بالنسبة للشخص إمَّا ثابت له بالفعل في الخارج أو لا، لامتناع اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، وثبوت هذا الوصف الإمكاني كالبياض لزيد مثلاً، إنَّما يكون معلولاً للأسباب الاتفاقية التي لا سبيل للعقل إليها.اللّهُمَّ إلَّا عن طريقين، وهما المشاهدة الحسِّية أو التواتر الذي هو في حكمها، ولكن لا يكون هذا حكماً برهانياً؛ لأنَّه لا تكون معرفته عن طريق أسبابه الذاتية، بل الاتفاقية.

ثانياً: القضايا الحقيقيَّة: ومعنى القضايا الحقيقية هي التى توجد موضوعاتها

لا باختيارنا، كالإنسان والمثلث والجسم والعقل والباري تعالى، والتي هي موضوعات العلوم النظريَّة الحقيقية، كالمنطق والرياضيات والطبيعيات والفلسفة، على عكس القضايا الاعتبارية التشريعية التي توجد باختيارنا، كالعدل والصدق والصلاة، وسائر الأحكام العملية التي تشكّل موضوعات الحكمة العملية من الأخلاق والسياسة.

قال ابن سينا في مدخل منطق الشفاء: (والأشياء الموجودة، إمَّا أشياء ليس وجودها باختيارنا وفعلنا، وإمَّا أشياء وجودها باختيارنا وفعلنا، ومعرفة الأمور التي من القسم الأوّل تسمّى فلسفة نظريّة، ومعرفة الأمور التي من القسم الثاني تسمّى فلسفة عملية)[(١)].

والسرُّ في ذلك أنَّ ملاكات الأحكام الاعتبارية التشريعية التي هي بمثابة الحدود الوسطى لها إنَّما هي في يد من اعتبرها، كسائر التشريعات والقوانين الإلهية أو الوضعية؛ وبالتالي فلا سبيل للعقل البرهاني إليها.

ولكن من الجدير بالذكر، أنَّ قضية حسن العدل وقبح الظلم تُستثنى من القضايا الاعتبارية التي لا يدركها العقل البرهاني؛ لأنَّها مع كونها اعتبارية ـ لكون موضوعها يوجد بأفعالنا الاختيارية ـ إلَّا أنَّها ليست تشريعية، بل التشريع يكون على أساسها.

وهذه القضية أولية الصدق، بمعنى أنَّه يكفي تصور موضوعها ومحمولها للتصديق بها؛ لأنَّ العدل معناه إعطاء كلِّ ذي حقٍّ ما يستحقه من الكمال، ومعنى الحسن هنا هو الكمال المستحق، فالمحمول ذاتي للموضوع كما هو واضح، وهذا هو معنى كون حسن العدل ذاتي عقلي لا شرعي.

وهذا على خلاف مصاديق العدل، كسائر الأحكام الشرعية والتعاليم الأخلاقية، التي هي من أفراد العدل ومصاديق الحقوق المستحَقة؛ وبالتالي من العوارض

---

(١) مدخل الشفاء: ص١٢.

الغريبة على طبيعة العدل، التي لا سبيل للعقل البرهاني إليها، فتأمّل جيّداً.

وهذه القضية الكلية الأولية تُعدّ أساس الخير والفضيلة في الحكمة العملية، كما أنَّ امتناع اجتماع الإيجاب والسلب أساس الحق والصواب في الحكمة النظريّة، وتفصيل الكلام فيه له مجال آخر من البحث.

فقد تبيّن ممّا تقدم، أنّ القضايا الجزئية المتغيّرة، والقضايا الاعتبارية العملية التشريعية، كلاهما خارجان عن حريم العقل البرهاني، **وواقعان في منطقة الفراغ العقلي بحسب ما اصطلحناه.**

وهذه المنطقة الواسعة لا سبيل للعقل البرهاني إليها بنفسه، ويكون السالك فيها على خطر عظيم بعد فقدان الحصانة البرهانية. ولكن مع ذلك فإنَّ العقل البرهاني لا يَكِلُ صاحبه إلى نفسه في هذه المنطقة الخطيرة، بل يهديه بعنايته إلى أدوات معرفية أخرى يستعين بها على وعورة الطريق، ويحتفظ لنفسه بحق الإشراف الكلي، كما سنبيّن ذلك في الحكومة العقلية.

بحث فريد حول الحكومة العقليَّة

بعد أن أثبتنا العصمة والحجيَّة الذاتية للعقل البرهاني، وأنَّه أشرف مراتب العقل العام، الذي هو الحاكم المطلق في مملكة الإنسان، ثبتت حاكمية العقل البرهاني، وولايته المعرفية على سائر مراتب الأحكام العقليَّة الأخرى.

ولكن بعد أن أثبتنا محدوديته، وبيّنا حدوده الطبيعية، وحريم أحكامه الخاصة به، وتنقّحت منطقة الفراغ العقلي، يبقى السؤال حول كيفية إدارة العقل البرهاني لمنطقة الفراغ العقلي، والاستعانة بالأدوات المعرفية الأخرى لملأ هذه المنطقة بنحوٍ منطقي لا يتعارض مع أحكامه الذاتية، فنقول:

أوّلاً: بالنسبة إلى إدراك الجزئيات المتغيّرة من حيث هي متغيّرة، فيضعها العقل على عهدة الحسّ الذي يكون على اتصال مباشر معها، وينقل الحسُّ

عوارضها المادّية للذهن كما وقعت عليه، لينتزع منها العقل المعاني الكلية، كما سبق وأن ذكرنا، قال ابن سينا: (إنَّ الحاس في قوّته أن يصير مثل المحسوس بالفعل؛ إذ كان الإحساس هو قبول صورة الشيء مجرّدة عن مادّته فيتصور بها الحاس، فالمبصِر هو مثل المبصَر بالقوّة، وكذلك الملموس والمطعوم وغير ذلك، والمحسوس الأول بالحقيقة هو الذي يرتسم في آلة الحسِّ، وإيّاه يدرِك).

ثمَّ قال: (ويشبه أن يكون إذا قيل: "أحسست الشيء الخارجي"، أنَّ صورته تمثّلت في حسِّي، ومعنى "أحسست في النفس"، أنَّ الصورة نفسها تمثّلت في حسِّي؛ فلهذا يصعب إثبات وجود الكيفيات المحسوسة في الأجسام، لكنا نعلم يقيناً أنَّ جسمين أحدهما يتأثر عن الحسِّ شيئاً، والآخر لا يتأثر عنه ذلك الشيء، أنَّه مختصٌّ في ذاته بكيفية هي مبدأ إحالة الحاسة دون الأخر)(١).

أقول: قوله: **(إنَّ الحاس في قوّته أن يكون مثل المحسوس بالفعل)** إشارة إلى أنَّ الجسم يُدرَك بعوارضه الخارجية القائمة به، والمتصلة بالحسِّ الظاهر مباشرة، فتصبح هذه العوارض عند الإحساس بها قائمة بالقوّة الحاسة، كما هي قائمة بالجسم في الخارج.

أمَّا قوله: **(لكنا نعلم يقيناً...)** إشارة إلى حكم العقل البرهاني على طبق أصل العلّية، وقانون السنخية بمطابقة الصورة الحسِّية لمنشأ انتزاعها؛ ومن هنا نعلم أنَّ الحسَّ ليس إلَّا ناقلاً أميناً للعوارض المادّية، وأنَّ العقل بالاستعانة بالحسِّ هو الحاكم بنحوٍ جزئي على وجود الأشياء، وأنحاء وجودها في الخارج؛ لأنَّ الحكم ليس أمراً محسوساً، بل معقولاً.

ثانياً: بالنسبة لإدراك أحكام الجزئيات المادية المتغيّرة من حيث هي ثابتة كلية، فيستعين فيه العقل بالتجربة، التي يمكن أن نعرّفها باختصار ـ وكما سبق وأن أشرنا ـ: بأنَّها تكرار المشاهدات الحسِّية لصدور الأثر عن المؤثر تحت

---

(١) نفس الشفاء: ص٨٥.

ظروف مختلفة؛ لإحراز التلازم الذاتي بين الأثر والمؤثر.

والتجربة، وإن كانت تعتمد على البديهيات العقليَّة الأولية في مبادئها، مثل: أصل امتناع اجتماع النقيضين، وأصل العلّية، وأصل أنَّ الاتفاقي لا يكون دائمياً ولا أكثرياً، إلَّا أنَّها لا ترقى إلى مستوى البرهان العقلي المحض، ولا تفيد إلَّا اليقين الكلي المشروط بكون موضوع الحكم ليس بأعمَّ من موضوع التجربة، وهو شرط عسير، يقول ابن سينا: (ولو كانت التجربة مع القياس الذي يصحبها تمنع أن يكون الموجود بالنظر التجريبي عن معنى أخص، لكانت التجربة وحدها توقع اليقين بالكلية المطلقة لا بالكلية المقيّدة فقط ... فالحري أنَّ التجربة بما هي تجربة لا تفيد ذلك، فهذا هو الحق، ومن قال غير هذا فلم ينصف، أو هو ضعيف التمييز لا يفرّق بين ما يعسر الشك فيه لكثرة دلائله وجزئياته، وبين اليقين، فإنَّ هاهنا عقائد تشبه اليقين وليست باليقين)[1].

ومن أجل ذلك، فنحن هنا نخرجها عن حريم العقل البرهاني، ونضعها في موضعها الطبيعي المناسب لها.

ومن الجدير بالذكر، أنَّ حريم التجربة منحصر تبعاً لحدود الحسِّ في إدراك العوارض المادّية لا غير، ولا شأن لها ببواطن الأمور المادّية فضلاً عمّا وراء المادّة.

إذاً، فالحسُّ يفيد حكماً يقينياً جزئياً، والاستقراء الحسّي غير المقرون بالقياس العقلي البرهاني يفيد حكماً كلياً ظنياً، وأمَّا التجربة فتفيد حكماً كلياً يقينياً مشروطاً بالشرط المذكور، قال ابن سينا:(فالفرق بين المحسوس والمستقرأ والمجرّب، أنَّ المحسوس لا يفيد رأياً كلياً البتة، وهذان قد يفيدان، والفرق بين المستقرأ والمجرّب أنَّ المستقرأ لا يفيد كلية بشرط أو غير شرط، بل يوقع ظناً غالباً. اللّهمّ إلَّا أن يؤول إلى التجربة، والمجرّب يوجب كلية بالشرط المذكور)[2] أي يقيناً

(١) برهان الشفاء: ص٩٧.

(٢) المصدر السابق: ص٩٨.

كلياً مشروطاً.

ثالثاً: أمّا القضايا الاعتبارية العملية، فيوكلها العقل البرهاني إلى نصوص الوحي الإلهي، الثابت منشؤه بالبرهان العقلي، تلك النصوص المشتملة على بيان مصاديق العدل من سائر الحقوق الفردية والاجتماعية، اللازمة لتحقيق العدالة الإنسانية، حيث يعجز العقل عن معرفة هذه الحقوق بنفسه.

وممّا تجدر الإشارة إليه هنا، أنَّ هذه الأحكام الشرعية مع اعتباريتها ـ ولكن بناءً على حكمة جاعلها الذي ثبت وجوده وحكمته بالبرهان العقلي ـ هي تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية للإنسان، ولأنَّه تعالى مجده هو العالم بما خلق وصنع، فلا يأمر إلَّا بما فيه مصلحة، ولا ينهى إلَّا عمّا فيه مفسدة.

وهنا ينبغي الإشارة إلى أنَّ العقل البرهاني ـ بناءً على رؤيته الكونية الفلسفية المستقلة حول الإنسان والعالم والمبدأ والمعاد ـ يقوم بانتخاب الدين والمذهب والقراءة المطابقة له في المبادئ والأصول، ويرفض سائر الأديان والمذاهب والقراءات المخالفة له، **وهذا معنى أصالة العقل المعرفيَّة وتقدُّمه على الدِّين.**

ومن هنا تتجلي أيضاً الفلسفة الوجودية لما يسمّى بالنصوص الإرشادية المؤيّدة والموافقة للعقل الموجودة في النصوص الدينية الحقة، والتي هي بمثابة رسائل تطمينية للعقل بصحة منشئها الإلهي ومطابقتها للواقع.

كما ينبغي الإشارة بأنَّ العقل بعد اعتماده لهذه النصوص الدينية، يحتفظ لنفسه بحق الحاكمية والإشراف على فهم هذه النصوص بنحوٍ يمنع من تفسيرها بمخالفته، بل يجب تأويلها بما يوافق أو لا يخالف العقل، حيث إنَّ المشروعية المعرفية لتلك النصوص مأخوذة من العقل البرهاني، فتبقى ولايته عليها باقية على الدوام.

ومن هنا يتبيَّن مدى جهالة من يسعى لتقديم الدليل النقلي على الدليل العقلي البرهاني، زاعماً أنَّ النصَّ حكم إلهي، والعقل حكم بشري، كما يتوهم

الأخباريون وإخوانهم من المتكلّمين والتفكيكيين، كما سنشير لاحقا، ولكن بعد ما بيّناه من مراتب الأحكام العقلية، فقد تبيّن أنَّ التعارض ليس بين العقل والدين، أو العقل والوحي، بل بين الدليل العقلي البرهاني والدليل العقلي غير البرهاني المسمَّى بالدليل النقلي، ومن البديهي أن يُقدّم الدليل البرهاني على غيره.

فهذا حاصل البحث عن حجيَّة العقل وحدوده، بعد أن تبيّن لنا المعنى المقصود منها، وأقسامه، ووظائفه المختلفة، ومراتب أحكامه، وحجيَّته الذاتية، ومحدوديته الطبيعية، ومنطقة الفراغ العقلي، وحكومته الرشيدة عليها.

المصدر الرابع: النصُّ الدِّيني

تمهيد حول حجيَّة النصِّ الدِّيني

إنَّ البحث عن حجيَّة النصِّ الديني بوجهٍ عام، كمصدر من مصادر المعرفة الاعتقادية، يستلزم البحث عن عدَّة أمور من أجل توضيح الرؤية، وعدم الانحراف عن طريق البحث:

الأوَّل: إنَّ البحث لا يتعلّق بحجيَّة الوحي السماوي الأمين، ولا بشخص النبي المعصوم أو المنزل عليه الوحي، بل بتلك النصوص الدينية التي وصلت إلينا منسوبة إلى الباري تعالى أو النبي.

الثاني: إنَّ النصوص الدينية الواصلة إلينا تُعدّ من سنخ القضايا المقبولة المأخوذة من الغير، وليست نابعة من نفس المصدِّق، بل ملاك التصديق والتسليم بها هو حصول الثقة في قائلها، كما سبق وأن أشرنا في المبحث السابق.

قال **المحقّق الطوسي**: (مقبولات إمَّا عن جماعة كما عن المشّائيين: أنَّ للفلك طبيعة خامسة، أو عن نفرٍ كأصول الأرصاد عن أصحابها، أو عن نبيٍّ وإمامٍ، كالشرائع والسنن)[1].

الثالث: إنَّ الدليل الذي يعتمد في مادّته على تلك النصوص الدينية المقبولة هو دليل نقلي تقليدي أو شرعي تعبّدي، لا عقلي، وإن كان دليلاً عقلياً بالمعنى

---

(١) شرح الإشارات: ص٣١٦.

الأعمّ، أي: حكم العقل بالاستعانة بالنصِّ، كما بيّنا ذلك في مبحث مراتب الأحكام العقلية؛ ولذلك فلا يمكن أن يكون دليلاً برهانياً، بل هو من سنخ الدليل الخطابي الإقناعي؛ لأنَّ كلام الغير ـ وإن كان معصوماً ـ ليس واسطة في الثبوت، بل واسطة في الإثبات لا غير؛ لأنَّ كلامه ليس سبباً لثبوت المحمول للموضوع في الواقع، بل هو سبب لإثباته للسامع، فافهم ذلك جيّداً.

الرابع: إنَّ النصَّ الديني في الغالب مبتلى بثلاث مشاكل علمية، وهي: مشكلة الصدور، والدلالة، وجهة الصدور. فحجيَّته العلمية ـ بمعنى كاشفيته عن الواقع ـ منوطة برفع هذه المشكلات الثلاث، بحيث نحرز بنحو قطعي صدوره عن الشارع المقدَّس أوّلاً، ومطابقة مدلوله لمراده ثانياً، وكون صدوره جدّياً، لا من باب التقيَّة أو المداراة، أو مراعاة حال المخاطب ثالثاً.

الخامس: إنَّ البحث عن حجيَّة النصّ الديني في الاعتقاد، إنَّما هو من جهة كاشفيته عن الواقع ونفس الأمر، لا من باب الحجيَّة التعبّدية أي المنجزية والمعذرية، كما هو عند الفقهاء الأصوليين، والخلط بينهما يوقعنا في فساد كبير.

والآن نرجع إلى البحث حول حجيَّة النصّ الديني، وينقسم إلى البحث عن حجيَّة القرآن الكريم أولاً، ثمَّ البحث عن حجيَّة السنّة الشريفة ثانياً.

حجيَّة القرآن الكريم

إنَّ البحث عن حجيَّة القرآن ـ ككتاب سماوي ـ ينبغي أن يتناول أوّلاً البحث الصدوري، ثمَّ نتعرّض بعدها لأنحاء الآيات القرآنية، ونبحث عن حجيَّتها بنحوٍ تفصيلي من الجهة الدلالية، فنقول بعد التوكل على الله:

أوَّلاً: البحث الصدوري: وهو يشتمل بحكم العقل على مطلبين:

الأوَّل: هل أنَّ هذا القرآن الذي بين أيدينا صدر من الباري تعالى، بمعنى هل هو كلام الله المجيد؟

الثاني: هل ماصدر عنه تعالى قد وصل إلى أيدينا كماهو، بدون تحريف بالزيادة أو النقصان؟

١ ـ **القرآن كلام الله المجيد**: إنَّ إثبات صحة هذا المطلب الشريف يعتمد أوّلاً على مقدّمات عقليَّة فلسفية لإثبات وجود الباري تعالى وصفاته الذاتية، المستلزمة لإنزال الكتب وبعث الرسل بالوحي الإلهي، وهي كلها قد ثبتت بالبراهين العقليَّة في محلها في الفلسفة الإلهية.

أمَّا كون هذا القرآن مصداقاً لكلامه عزّ وجلّ، فهو يستند أوّلاً إلى مطابقة نصوصه الكلية لأحكام العقل البرهاني، من التوحيد والنبوّة والإمامة والمعاد وحسن العدل وقبح الظلم، وثانياً إلى معجزاته الذاتية اللفظية والمعنوية، التي تخرجه عن كونه كلاماً بشرياً.وهذا الأمر يدركه العقل بسهولة؛ بتمييزه الذاتي غير المعهود عن كلام البشر لفظاً ومعنىً، حتَّى عن كلام نبيّه الأكرم ﷺ، وكذلك تحدّيه لهم بأن يأتوا بمثله، فينعقد قياس برهاني استثنائي، هو:

لو كان من عند غير الله ما تميّز عن غيره لفظاً ومعنىً، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

٢ ـ **سلامة القرآن من التحريف**: لإثبات هذا المطلب المهم يمكن الاعتماد على ثبوت وصوله إلينا بالتواتر اللفظي عن جميع المذاهب الإسلامية المختلفة.والتواتر كما ثبت في المنطق من مبادئ اليقينيات العقلية؛ لأنَّه في حكم التجربة الحسّية المبتنية على مقدّمات عقليَّة قطعية، فلا يلتفت إلى بعض روايات الآحاد التى صدرت عن بعض المذاهب الإسلامية بوجود نقص في القرآن الكريم؛ لأنَّ الظن لا يدفع اليقين. هذا بالإضافة إلى أنَّ بعض آيات الكتاب الصريحة المتفق على صحة صدورها القطعي من الباري تعالى تنفي هذا التوهم، كقوله تعالى: ﴿**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**﴾[1]، أو كقوله تعالى: ﴿**لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ**

(١) الحجر: ٩.

يَدَيْهِ ولا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾[١]. ومن الواضح أنَّ النقص من الباطل كالزيادة، فمثل هذه الروايات الشاذة إمَّا أن تؤول، أو تُرد بلا توقف.

ثانياً: أنحاء الآيات القرآنيَّة: يمكننا تقسيم النصوص القرآنية إلى نصوص نظريَّة تتعلّق بما هو كائن، ونصوص عملية تتعلّق بما ينبغي أن يكون أو لا يكون.

والنصوص النظريَّة إمَّا نصوص كلية تتعلّق بأصول الاعتقاد، كالتوحيد والنبوّة والإمامة والمعاد، وتقع في حريم العقل البرهاني، وإمَّا نصوص جزئية تتعلّق بالاعتقادات الجزئية التفصيلية، كأحوال يوم القيامة من مصاديق الثواب والعقاب، أو ببعض القضايا التاريخية كالقصص القرآنية، وتقع في منطقة الفراغ العقلي.

أمَّا النصوص العملية، فهي كالأحكام الشرعية أو التعاليم الأخلاقية، وسائر المواعظ والإرشادات العملية.

وسوف نكتفي هنا بالبحث عن حجيَّة النصوص النظريَّة المتعلّقة بالاعتقاد. أمَّا البحث عن حجيَّة النصوص العملية، فقد كفانا الفقهاء الأصوليون ـ شكر الله سعيهم ـ مؤونة البحث عن حجيَّتها في علم أصول الفقه الشريف، فمن أراد الاطلاع عليها فليراجع هناك، حيث إنَّ البحث عن حجيَّتها هناك من باب تنقيح التكليف الشرعي والوظيفة العملية وإبراء الذمّة لا غير، وهو خارج عن محلِّ بحثنا في أصول الاعتقاد النظري.

ولكننا نشير إليها إجمالاً لدفع توهم سريان هذه القواعد والموازين الفقهية ـ في مقام استنباط الأحكام الشرعية ـ إلى مقام استنباط المعارف العقائدية، مع كون البون بينهما شاسعاً، فنقول:

خلاصة ما توصلوا إليه بالبحث والتحقيق، أنَّ النصوص إذا كانت قطعية

(١) فصّلت: ٤٢.

الصدور والدلالة والجهة، وجب العمل بها لا محالة من باب وجوب طاعة المولى في أحكامه المعلومة لدينا، وأمَّا إن لم تكن كذلك بأيِّ نحوٍ من الأنحاء، فقد استنبطوا لها ـ بحكم العقل القطعي ـ قواعد وأصول معلومة الحجِّية، يجوز الاستناد إليها في مقام استنباط الحكم الشرعي، وذلك مثل حجيَّة خبر الثقة في مورد أخبار الآحاد غير مقطوعة الصدور، وحجيَّة الظهور العرفي في معرفة المراد الجدّي للشارع، وذلك في مورد النصوص غير مقطوعة الدلالة، وحجيَّة أصالة الجهة، أو الجدّ في مورد الشك في الجهة، وهذا كله لإثبات وجود المقتضي للحجّية.

ثمَّ بحثوا بعد ذلك في الخاتمة عن وجود المانع في باب التعارض. وبعد إثبات المقتضي وعدم المانع، يصبح النصّ الديني (غير معلوم الصدور أو الدلالة أو الجهة) حجّة على المكلّف، وواجب الامتثال، ومعنى كونه حجّة عندهم ليس هو كاشفيته عن الواقع؛ لأنَّه حكم ظاهري[1] مورده الشك في الواقع، بل بمعنى كونه منجِّزاً ومعذِّراً للمكلّف، أي مصحِّحاً للعقاب إذا خالفه وكان مطابقاً للواقع، ورافعاً للعقاب إذا امتثله وخالف الواقع، فهو على أيِّ حالٍ مبرئ للذمّة.

وقد قام الحكم العقلي القطعي على حجيَّة هذه الأحكام الظاهرية في مقام العمل والامتثال، فهي في حكم الطرق العملية، لتسجيل التكليف على ذمّة المكلّف في ظرف الشك في الحكم الواقعي. وهذه الأحكام الظاهرية لكونها لا تفيد العلم بالواقع، لا يمكن تطبيقها في مقام معرفة العقائد؛ لأنَّ العقائد لا تبتني على الظنون بحكم العقل والشرع؛ أمَّا العقل فلاحتمال وقوع نقيضها، وأمَّا الشرع

(١) المراد من الحكم الظاهري هنا هو: الحكم الظني بحسب الظاهر المقابل للحكم الواقعي القطعي في مقام الثبوت، كحجيَّة خبر الواحد وحجيَّة الظهور، وإن كان يُسمّى باعتبار آخر حكماً واقعياً في قبال الشكّ في الحكم الشرعي عند فقدان الدليل أو إجماله أو وجود ما يعارضه، وحينها يكون الحكم الظاهري هنا بمعنى الوظيفة العملية للمكلّف، كالبراءة والاشتغال والاستصحاب. وإنّما سُمّي حكماً واقعياً هنا بالرغم من كونه ظنياً؛ لأنَّه يكون ناظراً إلى الواقع، لا كاشفاً عنه.

فللردع الصريح عن اتّباعه في القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[(١)] و﴿إِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْنِي مِنْ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[(٢)].

والتمسّك بالأحكام الظاهرية الفقهية في مجال الاعتقادات، هو الذي أوقع أمثال الأخباريين والمتكلّمين ومن سار على طريقتهم من التفكيكيين، فيما وقعوا فيه من المشاكل والانحرافات العقائدية، التي أشعلت الكثير من الفتن والصراعات المذهبية على مرِّ التاريخ، سواء مع أنفسهم أم مع الفلاسفة والحكماء.

وبعد الفراغ من هذا البيان المختصر لحجيَّة النصوص العملية الفرعية، نعود لبيان حجيَّة النصوص القرآنية النظريّة، فنقول:

أوّلاً: ألنصوص الكلية: إنَّ هذه النصوص الكلية كسائر النصوص القرآنية لا تعاني من المشكلة الصدورية بنحويها، لما بيّنا سابقاً من أنَّها قطعية الصدور عن الباري تعالى بإعجازها العقلي، وقطعية الوصول إلينا للتواتر، كما أنَّها لا تعاني من المشكلة الثالثة، وهي جهة الصدور من التقيّة أو المداراة؛ حيث إنَّها مختصة فقط بكلام الأئمة المعصومين عليهم السلام، نظراً للظروف الاجتماعية والسياسية والأمنية الاستثنائية التي كانوا يعيشونها عليهم السلام.

ولكن تبقى فقط المشكلة الدلالية المتعلّقة بحقيقة المراد منها بحسب المعنى، وهي تنقسم بهذا الاعتبار إلى نصوص صريحة في المعنى المطلوب، كالآيات الدالة على أصل التوحيد ونفي الشرك، أو أصل النبّوة والمعاد، فتكون قطعية الصدور والدلالة، وتحكي عن الواقع بالضرورة، وإلى نصوص أخرى غير صريحة في معناها بنحوٍ قطعي، ولكن تكون ظاهرة في معنىً أو معانٍ دون أخرى، فتكون حينها قطعية الصدور ظنية الدلالة.

أمّا النصوص الصريحة في المعنى، فتكون موافقة للعقل البرهاني بالضرورة،

---

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) يونس: ٣٦.

ومؤيّدة لأحكامه السديدة، وتسمّى بالنصوص الإرشادية لحكم العقل، بمعنى أنَّ العقل يستقلّ بمعرفة ما تحكي عنه.

والفلسفة الوجودية لمثل هذه النصوص الإرشادية ـ علاوةً على التذكير العملي للإنسان الغافل عن حقائق الدين ـ فإنَّ لها حكمة عظيمة في موافقتها للعقل، وهي اكتساب الحجيَّة والمشروعية العلمية من العقل؛ لكي يطمئن بأنَّ هذا النصّ الديني هو من عند الله العليم الحكيم، حتَّى يسلّم له العقل بعد ذلك تعبّداً بما يقول من معارف جزئية وأحكام عملية اعتبارية خارجة عن حريم العقل، وواقعة في منطقة فراغه، كما سبق وأن أشرنا في حدود العقل، فالعقل مشروعيته ذاتية كما قلنا.

وأمَّا النصُّ الديني، فمشروعيته مكتسبة من العقل بشرط أن يوافق في أصوله ومبادئه الكلية الأصولَ والمبادئ العقليَّة الضرورية.

فهذه هي الحكمة من وجود هذه النصوص الإرشادية، وليس الأمر كما توهمه البعض من أنَّها مرشدة ومؤيّدة للعقل من أجل تثبيته على الحق واليقين؛ حيث إنَّ العقل البرهاني القائم على البديهيات العقليَّة القطعية، والذي يتمتع بالمشروعية الذاتية، ليس في حاجة إلى من يؤيّده من المقبولات التي تكتسب مشروعيتها منه.

وأمَّا النصوص الكلية الظنية الدلالة، فهي لا تفيد العلم بالواقع، كما هو واضح؛ لأنَّ الظن لا يغني من الحق شيئاً، كما أرشد القرآن الكريم إلى ذلك أيضاً بنفسه، ونهى بشدة عن اتّباع الظن؛ وبالتالي فلا يمكن أن تكون مثل هذه النصوص حجّة كاشفة في الاعتقادات اليقينية.

وهذه النصوص الظنية الواقعة في حريم العقل البرهاني، إمَّا أن تكون موافقة له في ظاهرها فتحمل على المعنى الموافق، أو تكون مخالفة له في ظاهرها، فتصرف عن ظاهرها بالتأويل، بلا توقف أو ترديد، على ما سيأتي ذكره في مبحث

التعارض إن شاء الله تعالى.

ثانياً: النصوص الجزئيَّة: من الواضح أنَّ هذه النصوص خارجة عن حريم العقل البرهاني، ممّا يعني استحالة تعلّق اليقين البرهاني الخاص بها، وهي تنقسم إلى نصوص قطعية الدلالة، كبعض أحوال يوم القيامة من الحور والقصور والنيران، وإلى نصوص ظنية الدلالة.

أمَّا القطعية الدلالة، فيوجب العقل التصديق بها تعبّداً؛ لأنَّها قطعية الصدور والدلالة من الباري تعالى لا تحقيقاً؛ حيث لا برهان عقلي عليها كما ذكرنا، لفقدان الحدّ الأوسط الثبوتي، وهذا معنى قول الشيخ الرئيس في إلهيات الشفاء: (إنَّ المعاد منه ما هو منقول من الشرع، ولا سبيل لإثباته إلَّا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوّة، وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة، لا يحتاج إلى أن تعلم، وقد بسطت الشريعة الحقة التي أتانا بها نبيّنا وسيّدنا ومولانا محمّد صلى الله عليه وآله حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن)[1].

أي أنَّ البرهان العقلي قائم على المعاد الروحاني لا غير، أمَّا الجسماني منه فالمرجع فيه قبول قول الصادق المصدَّق صلى الله عليه وآله، وهذا معنى التصديق القطعي التعبّدي.

أمَّا النصوص الظنية الدلالة منها، فلا موجب للتصديق القطعي بها، لا عقلاً ولا شرعاً، فلا يبقى إلَّا الاعتقاد الظني بها، وهو حاصل على أيِّ حالٍ، ويبقى العلم بمفادها في حيز الإمكان. وغالباً ما يكون لهذه النصوص الظنية أثر عملي، فتشملها حجيَّة الظهور الظني الثابتة في علم أصول الفقه، ولكن بمعنى جواز استعمالها في مقام الوعظ والإرشاد؛ حيث تدفع بالإنسان إلى الفضيلة، وتزجره عن الرذيلة، وهي مصالح واقعية يستسيغها ويؤيّدها العقل.

وإلى هنا ينتهي البحث عن حجيَّة النصوص القرآنية بشتَّى أنحائها، بحسب ما يقتضيه العقل البرهاني، لننتقل بعد ذلك للفحص عن حجيَّة السنَّة الشريفة.

---

(١) إلهيات الشفاء: ٤٢٣.

حجيَّة السُنَّة الشريفة

المقصود من السنَّة هي الروايات المنقولة إلينا من النبي ﷺ أو أهل بيته المعصومين عليهم السلام، وهي تنقسم باعتبار إلى: نصوص متواترة، وأخبار آحاد لم تصل إلى حدِّ التواتر، وباعتبار آخر ـ كما في النصوص القرآنية ـ إلى: نصوص نظريَّة كلية وجزئية، ونصوص عملية. وسنبحث عن حجيَّتها بلحاظ هذه الاعتبارات، كما فعلنا مع النصوص القرآنية، فنقول:

أوَّلاً: النصوص العمليَّة: وهي المتعلّقة بالأحكام الشرعية والتعاليم الأخلاقية، وقد فحص الفقهاء الأصوليون (رضوان الله عليهم) عنها، سواء المتواتر منها أو الآحاد بنحوٍ تفصيلي ومستوفٍ في علم أصول الفقه، كما سبق وأن أشرنا، ولا نحتاج لإعادة البحث عنها هنا؛ لكونها خارجة عن محلِّ بحثنا النظري الاعتقادي.

ثانياً: النصوص النظريَّة: وتنقسم إلى نصوص تتناول قضايا اعتقادية كلية واقعة في حريم العقل البرهاني، كالروايات المتعلّقة بأصول الاعتقاد، أو نصوص جزئية واقعة في منطقة الفراغ العقلي.

وكلُّ واحدٍ منهما إمَّا أن يكون متواتراً أو من أخبار الآحاد، وسنتعرّض للبحث عن حجيَّة كلِّ واحدٍ من هذه الأقسام الأربعة على حدة:

الأوَّل: الخبر المتواتر الكلي: وهو قطعي الصدور، وهو إمَّا أن يكون قطعي الدلالة أيضاً، فيكون إرشادياً مطابقاً لحكم العقل، كما قلنا في البحث القرآني؛ لاستحالة مخالفة الدين الصحيح للعقل الصريح في مقام الإثبات القطعي المطابق لمقام الثبوت، أو يكون ظنيَّ الدلالة لا يفيد علماً بالواقع، فإن وافق ظاهره العقل حُمِل معناه على ما وافقه، وإن خالفه وجب تأويله، كما ذكرنا في النصِّ القرآني. وسيأتي تفصيل الأمر في باب التعارض، إن شاء الله تعالى.

الثاني: الخبر المتواتر الجزئي: وهو قطعي الصدور، فإن كان قطعي الدلالة أيضاً، وجب قبوله تعبّداً بحكم العقل؛ لصحَّة صدوره عن المعصوم مع وضوح

دلالته ومعناه، وإن كان ظني الدلالة، فلا يفيد العلم بالواقع؛ وبالتالي لا يمكن التعبّد بقبوله، ويبقى العلم بمفاده في حيز الإمكان، ولكن ـ وكما قلنا في البحث القرآني ـ إن كان لمفاده الظني أثر عملي نافع في الترغيب والترهيب، فيمكن استعماله دون القطع بمفاده.

الثالث: **خبر الآحاد الكلي**: والمعروف بخبر الثقة، وهو ظني الصدور؛ لوجود مقتضي الصدق فيه، ولا حجيَّة له سواء كان قطعي الدلالة أو ظنيها؛ لعدم العلم بصدوره من المعصوم عليه السلام، ولكن إن وافق العقل في ظاهره كان إرشادياً لحكم العقل، وإن خالفه وجب تأويله أو ردّه بحكم العقل والشرع.

ولا بأس بإيراد ما أورده **الشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري** رحمه الله في كتابه، وما نقله أيضاً عن كبار الفقهاء في باب تنبيهات الظن من الرسائل[1]، حيث قال: (الثاني: ما يجب الاعتقاد والتديّن به إذا اتفق حصول العلم به، كبعض تفاصيل المعارف [وهو محلّ بحثنا][2]، فحيث كان المفروض عدم وجوب تحصيل المعرفة العلمية، كان الأقوى القول بعدم وجوب العمل فيه بالظن، لو فرض حصوله ووجوب التوقف فيه، للأخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم والآمرة بالتوقف، وأنّه: "إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به، وإذا جاءكم ما لا تعلمون فها، وأهوى بيده إلى فيه"[3]، **ولا فرق في ذلك بين أن تكون الأمارة الواردة في تلك المسألة خبراً صحيحاً أو غيره**)، **وقال أيضاً**: (قال شيخنا الشهيد الثاني في "المقاصد العلية" بعد ذكر أنّ المعرفة بتفاصيل البرزخ والمعاد غير لازمة [وأمّا ما ورد عنه صلى الله عليه وآله في ذلك من طريق الآحاد، فلا يجب التصديق به مطلقاً، وإن كان طريقه صحيحاً؛ لأنّ الخبر الواحد ظني، وقد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعية الظنية،

(١) فرائد الأصول: ص٣٣١.

(٢) من المصنِّف.

(٣) المصدر السابق: ص٣٣٣.

فكيف بالأحكام الاعتقادية العلمية][١]، انتهى، **ثمَّ قال**: (وظاهر الشيخ في العدة، أنَّ عدم جواز التعويل في أصول الدين على أخبار الآحاد اتفاقي، إلَّا عن بعض غفلة أصحاب الحديث)[٢] والمقصود بأصحاب الحديث،هم أصحاب الاتجاه الأخباري السطحي الذين يتبعون الظن وما تهوى الأنفس.

وأضاف: (وظاهر المحكي في السرائر عن السيّد المرتضى عدم الخلاف فيه أصلاً)[٣]، انتهى كلامه رحمه الله.

وإنَّما أنقل هذا الكلام ليتبيِّن للغافلين مدى عبثية هذا الصراع التاريخي القديم، والذي ما زالت آثاره موجودة بين الفلاسفة والمتكلّمين المتكلّفين لما لايعنيهم؛ حيث كانوا يردّون براهين الحكماء اليقينية بأخبار الآحاد الظنية، التي توهموها برهانية بل فوق البرهان، ففرّقوا الأمّة وجعلوها طرائق قدداً.

الرابع:خبر الآحاد الجزئي: وهو ظني الصدور، لنفس السبب السابق، فلا حجيَّة له أيضاً، سواء كان قطعي الدلالة أو ظني؛ لأنَّه لا سند له من العقل أو الشرع، ولكن وكما قلنا: إن كان له أثر عملي ـ كما هو الغالب فيها ـ فلا مانع من استعماله بقصد الوعظ والإرشاد، كأكثر روايات القبر والقيامة، ومقامات الأنبياء والأولياء عليهم السلام، وسيرة الصالحين،، وهذا معنى التعبد العملي، ولامعنى للتعبد الاعتقادي بالظن كما توهم بعض المعاصرين لنا؛ لأن الشك أو الظن أو القطع الاعتقادي ليس أمرا اختياريا حتى يتعلق به التكليف، بل يدور مدار نوع الدليل، فإن كان قطعيا حصل القطع ، وإلا فالظن، ومع فقدان الدليل يبقى المكلف في حالة الشك.

والخبير بموارد ضعف الدليل النقلي، لا يمكن أن يحصل له قطع بمفاده، فتكليفه بالقطع بمفاد النصوص الظنية تكليف بما لا يطاق، بل لا معنى له

---

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه.

أصلاً... فتدبّر جيّداً.

وهذا هو غاية الكلام في حجيَّة السنَّة.

وبعد الفراغ من البحث التفصيلي حول حجيَّة النصّ الدِّيني من الكتاب والسُنَّة، ودائرة حجيَّتهما، نتعرض بالبحث والنقد المعرفي لمدرستين كبيرتين في تاريخ العالم الإسلامي، وهما: المدرسة الأخباريّة، والمدرسة الكلاميّة، اللتان تمسكتا بالنصوص الدينيَّة كأصلٍ أولي في كشف الواقع وبناء العقيدة الدينيَّة، لكي يتبيَّن لنا مدى الانحراف المعرفي الذي وقعتا فيه، وأدّى إلى تأجيج نيران الفتنة والصراع بين أبناء الأمَّة الواحدة:

المدرسة الأخباريَّة

وتسمَّى بمدرسة أهل الحديث، سواء عند العامّة من أتباع الصحابة والتابعين، أم المنتسبين إلى الخاصّة من أتباع أهل البيت عليهم السلام. ولا يُقصد بها هنا المدرسة الأخباريّة الفقهيّة في قبال المدرسة الأصوليّة، وإنَّما نقصد بها المدرسة التي تعتمد النصَّ الديني كمصدرٍ معرفي وحيد لأصول الاعتقاد، وترفض إعمال العقل مطلقاً فيه، وتعتبر صناعة المنطق مفسدة للدِّين، والكلام في العقائد على أساسه بدعة غريبة عن الإسلام، وسوف نقتبس بعض المقتطفات من كلام مشايخهم، قبل أن نتعرّض لهم بالنقد:

قال ابن تيميَّة في كتابه "نقض المنطق" الذى اعتمد فيه ـ وللعجب ـ على نفس طرق وأساليب المناطقه في نقضه: (أمَّا المنطق، فمن قال إنَّه فرض كفاية، وإنَّ مَن ليس له به خبرة فليس له ثقة بشيءٍ من علومه، فهذا القول في غاية الفساد من وجوه كثيرة، بل الواقع قديماً وحديثاً إنَّك تجد من يلزم نفسه أن ينظر في علومه به ويناظر به، إلَّا وهو فاسد النظر والمناظرة، كثير العجز عن تحقيق علمه وبيانه ... ولهذا مازال علماء المسلمين، وأئمّة الدِّين يذمونه ويذمون أهله وينهون عنه وعن

أهله، حتَّى رأيت للمتأخّرين فتيا، فيها خطوط جماعة من أعيان زمانهم من أئمّة الشافعية والحنفية وغيرهم، فيها كلام عظيم في تحريمه وعقوبة أهله، حتَّى أنَّ الشيخ ابن الصلاح أمر بانتزاع مدرسة معروفة ـ بتدريس المنطق ـ من أبي الحسن الآمدي، وقال: أخذها منه أفضل من أخذ عكا)[١].

أقول: ليت شعري! كيف يكون المتمسّك بالقواعد المنطقيَّة التي هي ميزان الفكر وقانون التفكير فاسد النظر والمناظرة، وعاجز عن التحقيق؟! ثمَّ ما هو المنطق الذي يعتمد عليه ابن تيميَّة في إثباته أو نفيه للأشياء، أو ما هو ميزانه للتمييز بين الصواب والخطأ في الاعتقاد، وهل هذا الكلام إلَّا دعوة صريحة للخروج على القانون، والتمرد على الفطرة الإنسانيَّة، وليس هذا مآله إلَّا اللجوء بعد ذلك إلى منطق القوَّة والعنف، كما فعل شيخه الصنديد ابن الصلاح!

وقال أيضاً في كتاب "**اعتقاد السلف**" من مجموع فتاواه: (فمن سبيلهم في الاعتقاد، الإيمان بصفات الله تعالى وأسمائه التي وصف بها نفسه، وسمّى بها نفسه في كتابه وتنزيله، أو على لسان رسوله، من غير زيادة عليها ولا نقص منها ولا تجاوز لها ولا تفسير لها، ولا تأويل بما يخالف ظاهرها ولا تشبيه لها بصفات المخلوقين، ثمَّ قال: بل بلغ مبالغتهم في السكوت عن هذا [أي السلف]: أنَّهم كانوا إذا رأوا من يسأل عن المتشابه بالغوا في كفه تارةً بالقول العنيف، وتارةً بالضرب وتارةً بالإعراض الدال على شدة الكراهية لمسألته).

أقول: وهذا رجوع مرّة أخرى إلى منطق القوَّة لإثبات الحق، فتلك كانت المقدِّمات القطعيَّة، وهذه هي النتيجة الردعية.

وقد عبّر ابن تيميَّة عن نزعته الحسّية الشديدة واكتفاؤه بالنقل في الاعتقاديات، فقال: (إنَّ الله جعل لابن آدم من الحسِّ الظاهر والباطن ما يحسّ به الأشياء ويعرفها، فيعرف بسمعه وبصره وشمه وذوقه ولمسه الظاهر ما يعرف،

(١) مجموع الفتاوي، ابن تيميَّة: ج٩، ص٧.

ويعرف أيضاً بما يشهده ويحسه بنفسه وقلبه ما هو أعظم من ذلك، فهذه هي الطرق التي نعرف بها الأشياء، فأمَّا الكلام فلا يتصور أن يعرف بمجرَّده مفردات الأنبياء ﷺ إلَّا بقياس تمثيل أو مركب ألفاظ، وليس شيء من ذلك يفيد تصوّر الحقيقة. فالمقصود أنَّ الحقيقة إن تصوّرها بباطنه أو ظاهره استغنى عن الحدِّ القولي، وإن لم يتصوّرها بذلك امتنع أن يتصوّر حقيقتها بالحدِّ القولي)[١]، انتهى كلامه.

ومن هنا يتبيَّن أنَّ ابن تيميَّة كان من **أصحاب الاتجاه الحسّي المادّي**، إلَّا أنَّ مسموعاته اتفقت أن كانت دينيَّة، ومن أجل ذلك كانت عقائده في التوحيد يغلب عليها التشبيه والتجسيم.

أمَّا أئمّة المذاهب الأربعة عند العامّة، فقد أبدوا رفضهم الشديد للتعقل، واعتماد الكلام المبني على المنطق في العقائد، والتمسّك بظواهر النصوص كما هي، وكما فهمها السلف السابق:

قال **الإمام مالك بن أنس**: (إيَّاكم والبدع، قيل: يا أبا عبد الله، وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته، وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عمَّا سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان)[٢].

وقال أيضاً: (الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه، وينهون عنه... ولا أحبّ الكلام إلَّا فيما تحته عمل)[٣]، وقال **القاضي عياض**: (كان مالك أبعد الناس من مذاهب المتكلّمين، وأشدّ نقضاً للعراقيين، ثمَّ قال: قال سفيان بن عيينه: سأل رجل مالك فقال: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، كيف استوى؟ فسكت مالك حتَّى علاه الرحضاء [أي العرق الشديد]، ثمَّ قال: الاستواء منه

---

(١) المصدر السابق: ج٩، ص٢٨.

(٢) تمهيد لتاريخ الفلسفة، مصطفى عبد الرزاق: ص١٥٥.

(٣) مختصر جامع بيان العلم وفضله، ابن عبد البر: ص٢١٧.

معلوم والكيف منه غير معقول، والسؤال عن هذا بدعة، والإيمان به واجب، وإني لأظنك ضالاً)[١].

وروى يحيى بن خلف الطرسوسي قال: كنت عند مالك، فدخل عليه رجل فقال: يا أبا عبد الله، ما تقول فيمن يقول: القرآن مخلوق؟ قال مالك: زنديق اقتلوه[٢].

أقول: وهكذا نتعلم منهم أساليب وآداب الردود العلميَّة المنطقيَّة!!!

وروى عن **مالك** أيضاً أنَّه قال لأحد أصحابه: (لعلَّك من أصحاب عمرو بن عبيد، لعن الله عمراً، فإنَّه ابتدع هذه البدع من الكلام، ولو كان علماً لتكلّم فيه الصحابة والتابعون، كما تكلّموا في الأحكام والشرائع، ولكنه باطل يدلّ على باطل)[٣].

وقال **الإمام أبو حنيفة**: (لعن الله عمراً بن عبيد، فإنَّه فتح للناس الطريق إلى الكلام فيما لا يعنيهم من الكلام)[٤].

وذكر الهروي عن أبي المظفّر السمعاني، قال: (قلت لأبي حنيفة: ما تقول فيما أحدّث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام؟

فقال: مقالات الفلاسفة؟ قلت: نعم.

قال: عليك بالأثر وطريقة السلف، وإيَّاك وكلّ محدثة، فإنَّها بدعة)[٥].

وروى الزعفراني عن **الإمام الشافعي** أنَّه قال: (حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد، ويحملوا على الإبل، ويطاف بهم في العشائر والقبائل، وينادى

---

(١) سير أعلام النبلاء، الذهبي: ج٨، ص١٠٦.

(٢) المصدر السابق: ص٩٩.

(٣) ذمّ الكلام وأهله، الأنصاري الهروي: ج٥، ص٧٢.

(٤) المصدر السابق: ج٥، ص٢٢١.

(٥) المصدر السابق: ص٢٠٦.

عليهم: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنَّة وأقبل على الكلام)[١].

وروى أبو عبد الرحمان الأسدي **عنه أيضاً** أنَّه قال: (مذهبي في أهل الكلام تقنيع رؤوسهم بالسياط وتشريدهم في البلاد)[٢].

وقال أيضاً: (لأن يُبتلَى العبد بكلِّ ما نهى الله عنه ما عدا الشرك، خير له من أن ينظر في الكلام).

وقال أيضاً:(إذا سمعت الرجل يقول الاسم غير المسمّى، والشيء غير المشيئ، فاشهد عليه بالزندقة)[٣]، وهذا صريح في رفضه طريقة التعليم المدرسي القائمة على المنطق الأرسطي.

وقال **الإمام أحمد بن حنبل** لأحد طلابه عندما سأله عن رأيه في أصحاب الكلام: (لا تجالسهم ولا تكلم أحداً منهم.

فقال له: إني ربَّما رددت عليهم.

قال: اتق الله، ولا ينبغي أن تنصب نفسك وتشتهر بالكلام، ولو كان في هذا خير لتقدمنا فيه الصحابة، هذه كلها بدعة)[٤].

وقال أيضاً: (لا يفلح صاحب كلام أبداً، علماء الكلام زنادقة)[٥].

أقول: من الواضح إنَّ أيَّ رأيٍّ مخالف لهم، يشكّلون منه مقدِّمة صغروية، بأنَّ هذا الرأي بدعة، ثمَّ يضموا إليها مقدِّمة كبروية جاهزة عندهم دائماً، وهي: إنَّ كلَّ بدعةٍ ضلالة، ثمَّ يضموا بعد ذلك إلى النتيجة أصلاً آخر بأنَّ كلَّ ضلالةٍ في النار، ليستحق المخالف لهم بعد ذلك كلَّ أنواع التعزير والحدِّ والقصاص ... وهذا هو

---

(١) سير أعلام النبلاء، الذهبي: ج١٣، ص٢٩.

(٢) المصدر السابق.

(٣) تلبيس إبليس، ابن الجوزي: ص٨٣.

(٤) شرح المقاصد، التفتازاني: ص١٧.

(٥) تلبيس إبليس، ابن الجوزي: ص٨٣.

منطقهم على الدوام، وإلى يومنا هذا.

قال **سفيان الثوري**: (عليكم بما عليه الحمّالون والنساء في البيوت والصبيان في الكتّاب من الإقرار والعمل)[١].

وهذه دعوة صريحة للجهل والتخلّف، ومحاربة العلم والمعرفة.

وقال **أبو جعفر الطحاوي** في "العقيدة الطحاوية لأهل السنَّة والجماعة": (والرؤية حقٌّ لأهل الجنّة بغير إحاطة ولا كيفية كما نطق به كتابنا: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾[٢]، وتفسيره على ما أراد الله تعالى وعلمه، وكلُّ ما جاء في ذلك من الحديث الصحيح عن الرسول فهو كما قال ومعناه على ما أراد، لا ندخل في ذلك متأولين بآرائنا ولا متوهمين بأهوائنا)[٣].

وفيه إشارة لتعطيل العقول بنحوٍ مطلق، والاتّباع الأعمى للنصوص المستلزمة للتجسيم لا محالة.

ولم يكتفِ هؤلاء بمخالفة أحكام العقل النظري الضرورية فحسب، بل تعدوها إلى مخالفة الأحكام الضرورية للعقل العملي أيضاً القاضية بحسن العدل وقبح الظلم ورفضه.

فقد عبّر **الطحاوي** عن عقيدته السياسيَّة المؤيّدة لسلاطين الجور بقوله: (ولا نرى الخروج على أئمّتنا وولاة أمورنا وإن جاروا وظلموا، ولا ندعو عليهم، ولا ننزع أيدينا من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله تعالى فريضة، وندعو لهم بالصلاح والمعافاة)[٤].

---

(١) المصدر السابق: ص٨٩.

(٢) القيامة: ٢٢ ـ ٢٣.

(٣) العقيدة الطحاوية، الطحاوي: ص٣١.

(٤) المصدر السابق: ص٥٧.

وأقـول: ليت شعري! كيف تكون طاعـة الظـالم مـن طاعـة الله العـادل، وفريضة على كلِّ مسلمٍ ومسلمة !!!، وهل جاءت جميع الملل والـشرائع، وبعـث الله النبيين إلَّا لمحاربة الظلم وإقامة العدل، يقول الله تعالى: ﴿**لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللهُ مَن يَنصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ**﴾[1].

وربَّما تكون أمثال هذه المواقف الخيانية والتخاذلية من مثـل هـؤلاء مـن وعاظ السلاطين، والعلماء المنتسبين للدِّين، والموالين لحكام الجور، هي الـتى دعـت بأمثال كارل ماركس وغيره من الثائرين على الأنظمة الـسياسيَّة الجـائرة أن يـسمّوا الدِّين - اشتباهاً ـ بأفيون الشعوب.

أمَّا عند المنتسبين إلى الخاصّة من الأخباريين، فقد أنكـر المـدعو **بـالأمين الأسـترآبادي** القسم المادّي من صناعة المنطق، المستلزم لإنكـار البرهـان العقـلي الذي هو ثمرة المنطق، واكتفى بالنقل عن المعصومين عليهم السلام، قال في ذكر طـرف مـن أغلاط الفلاسفة وحكماء الإسلام في علومهم ـ: (والسبب فيما حققناه سابقاً، من أنَّه لايعصم عن الخطأ في مادّة المواد في العلوم التي مبادئها بعيدة عـن الإحـساس إلَّا أصحاب العصمة عليهم السلام ومن أنَّ القواعد المنطقيّة غير نافعة في هذا الباب، وإنَّما نفعها في صور الأفكار كإيجاب الصغرى وكلية الكبرى)[2].

أقول: ليت شعري! كيف تعصم صورة الدليل وحدها الفكر من الوقوع في الخطأ، وكم من اعتقادات باطلة في صور صحيحة، أم كيف تعصمنا عصمة الأئمَّـة عليهم السلام من الخطأ، وملاك التصديق بأيديهم، لا بأيدينا، وهل عصموا أصحابهم من الخطأ؟ وهل هناك قيمة علميّة للتعبّد في العقائد؟! فهذا ممَّا لاينبغي للعالم أن يتلفظ بـه، وللكلام بقية في باب تعارض العقل والنقل بحول الله تعالى وقوَّته.

---

(١) الحديد: ٢٥.

(٢) الفوائد المدنيّة: ص٤٧١.

معالم المدرسة الأخباريّة

ويمكننا في النهاية أن نلخّص هذا المذهب في عدّة أمور:

الأوّل: اعتماد الجمود على الظهور العرفي للنصوص الدينيّة، ودون أيّ تفسيرٍ أو تأويلٍ مخالف لظواهرها، كطريقٍ معرفي وحيد لبناء العقيدة.

الثاني: التعامل التعبّدي مع النصوص الدينيّة في موارد أصول الدِّين النظريّة، كالتعامل معها في موارد فروع الدِّين العمليّة، بمعنى تلقين النفس بها وإن لم تفهمها.

الثالث: التقديس والتأسي المطلق بالجيل الأوّل من الصحابة، ليس في أقوالهم وأفعالهم فحسب، بل حتّى في طريقة تفكيرهم وفهمهم للنصوص الدينيّة، والسكوت عن كلّ ما سكتوا عنه.

الرابع: النزعة الحسّية الشديدة في معرفة الأشياء، والتعطيل التام لأحكام العقل النظري في كشف الواقع بالحدِّ والبرهان، والعقل العملي في التحسين والتقبيح.

الخامس: محاربة التعمق في المعرفة، والفضول العلمي الفطري عند الإنسان.

السادس: التطرف الشديد في الخصومة، وفي التعامل مع المخالفين واتهامهم بالكفر والزندقة.

نقد المذهب الأخباري

أوّلاً: إنَّ هذا المذهب ـ وكما هو واضح من ظاهره ـ ليس مذهباً علمياً منطقياً مدرسياً، بحيث يحتاج الباحث فيه إلى تأمّل مبانيه ثمَّ الإشكال عليها، بل هو مذهب العوام من الناس، الرافضين لأيِّ نحوٍ من التعقّل أو البحث العلمي أو التعليم المدرسي، فالعالم عندهم هو الحافظ للنصوص الدينيّة فقط، والذي يستطيع أن يعبّر عن عقائد العوام وتفكراتهم السطحية بأسلوب واضح وبليغ.

ثانياً: إنَّ هذا المذهب مخالف لأحكام العقل النظري والعملي الضرورية، التي بدونها لا يمكن إثبات أصول الدِّين فضلاً عن فروعه، وذلك بتشكيكه في جدوى الحدِّ والبرهان، وعدم اعتباره التحسين والتقبيح العقليين، ومحاربته للمعرفة والتعقل.

وقد صنَّف ابن تيميّة كتاباً في نقض المنطق العقلي، أورد فيه آراءه التي تُضحِك الثكلى، وليت شعري من كان هكذا حاله في الجهل بالقواعد العقليَّة الضرورية، كيف يؤتمن على العقائد الدينيّة.

ثالثاً: يمكننا أن ندرج هذا المذهب تحت المذهب الحسّي المادّي سالف الذكر، فيرد عليه نفس إشكالاته؛ وذلك لنزعته الحسّية الواضحة، وإن كان يفترق عن الأوّل في أنَّ متعلق إحساساته هو السمعيات من النصوص الدينيّة؛ ولذلك فقد لزمهم التجسيم في التوحيد بحكم العقل الضروري، وإن نفوا ذلك بألسنتهم.

بيان ذلك: إنَّهم بعد رفضهم حمل الألفاظ الموهمة للتجسيم في النصوص الدينيّة مثل: (وجه الله) و(يد الله) و(الاستواء) على معانيها المجازية مثل: (ذات الله) و(قدرة الله) و(الاستيلاء)، والإصرار على الجمود على ظواهرها، فحينئذٍ لن يتصوّر لها الذهن إلَّا المعاني الجسمية، وأمَّا جواب الإمام مالك ـ عندما سئل عن قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ بأنَّ الاستواء معلوم والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة ـ كلام لا محصّل له؛ لأنَّه عندما يقول (**الاستواء معلوم**) أي متصوّر، فهو لا يعني بذلك حروفه الهجائيّة، وإلَّا لأصبح مجملاً لا معلوماً كالحروف المقطّعة في القرآن الكريم، بل يقصد معناه العرفي لا محالة وهو الجلوس، والجلوس هو كيفية الاستواء، فإذاً الاستواء معلوم الكيف، فيكون قوله بعد ذلك: (**والكيف مجهول**) مناقض له، إن اراد بالكيف مطلق الجلوس، أو يلزمه القول بالجسمية إن أراد بالكيف المجهول الجلوس الخاص.

ولذلك فلمَّا استشعر في نفسه هذا الإلزام من التناقض أو لزوم الجسمية،

أردف كلامه بأنَّ (**السؤال عنه بدعة**)؛ ليسدَّ الباب أمام السائلين أو المعترضين.

رابعاً: إنَّه لا معنى للتعبّد في العقائد دون أيِّ فهمٍ أو تصوّرٍ، كما يحاول أن يوحي لنا بذلك ابن تيميَّة وغيره، فالعقائد على خلاف فروع الدِّين العمليّة التي يمكن للإنسان أن يمتثل الأوامر الشرعيّة فيها دون فهم ماهيّتها أو ملاكاتها أو حتَّى حكمتها.

ولكن هذا ممتنع في العقائد؛ إذ إنَّ التصديق فرع التصوّر، فعندما لا تفهم النفس معنى الاستواء مثلاً، فلا يمكن لها أن تذعن أو تصدّق به؛ لأنَّ ذلك أمر خارج عن اختيارها وفوق طاقتها

خامساً: إنَّه لا يوجد أيُّ دليلٍ عقلي أو نقلي معتبر على حجيَّة عمل الصحابة، كيف وقد وقعت بينهم خلافات كبيرة وحروب دموية! بل إنَّ الكتاب الكريم والسنَّة المطهّرة ذمّا الكثير منهم، ذلك فضلاً عن التقليد المطلق لهم في كلِّ شيءٍ حتَّى في طريقة تفكيرهم، ممَّا يستلزم عصمتهم بالضرورة، وهو ممَّا لا يقول به أحد مطلقاً. والأعجب أننا نجد أمثال ابن تيميَّة وتلميذه ابن القيم يذهبون أبعد من ذلك ويحتجون بأقوال رجال ليسوا من جيل الصحابة، ويسمّونهم بأهل العلم، ومن أراد أن يطّلع على المزيد فليراجع كتاب "**إعلام الموقّعين عن ربِّ العالمين**" لابن القيم الجوزية، مع العلم أنَّ هؤلاء جميعاً لا حجيَّة لأقوالهم، فضلاً عن أفعالهم وطريقة تفكيرهم.

سادساً: إنَّ التعامل العنيف مع السائلين والمسترشدين والمتعلّمين ـ حتَّى لو كانوا أصحاب أغراض سيّئة ـ مخالف لأحكام العقل الضرورية ولنصوص الكتاب والسنَّة والسيرة القطعية للنبيّ الأكرم ﷺ في الحثِّ على سؤال أهل الذكر والخبرة، وطلب العلم والمعرفة منهم، والتحاور الهادئ والموضوعي مع الآخرين، والرفق واللين في التعامل معهم ولو كانوا من الزنادقة، كما كان يفعل الرسول الأكرم ﷺ والأئمّة الميامين من أهل بيته عليهم السلام.

سابعاً: إنَّ من المغالطات الكبيرة التي سعى هذا الاتجاه في ترويجها على العوام وضعاف العقول، هو الإيحاء بأنَّ كلامهم هو كلام الوحي والقرآن، وأنَّهم يمثّلون النبيّ والدِّين، الأمر الذي يقتضي إضفاء القدسية عليهم، ويستلزم خروج جميع خصومهم ومخالفيهم عن الدِّين.

وفي الواقع إنَّ من يحارب المعرفة والتفكر، ويتنكّر لأحكام العقل القطعيّة، ويخالف أحكام الدِّين الضرورية النظريَّة والعمليـة، ويتعامل مع أبسط مخالفيه بكلِّ هذا العنف والخشونة، لهو أبعد الناس عن الدِّين الإسلامي الحنيف.

المدرسة الكلاميَّة

إنَّ المدرسة الكلاميّة ظهرت في بدايتها كردٍّ فعلٍ من بعض الفقهاء والمُحدّثين، على التحوّل العلمي الكبير الذي حصل من اختلاط الثقافات وترجمة الكتب العلميَّة ولا سيَّما الفلسفيّة منها، وكان غرضهم الأوّل في حركتهم العلميَّة هذه، هو الدفاع عن العقيدة الإسلاميّة لأهل السنَّة والجماعة ـ أي عقيدة الجمهور ـ التي يزعمون أنَّهم تلقوها من أسلافهم من جيل الصحابة والتابعين، وفهموا مبانيها ومقاصدها بالظهور العرفي الساذج لنصوصها من الكتاب والسنَّة، في قبال الآراء المخالفة لهم سواء من الفلاسفة أم غيرهم، وقد اعتمدوا على الأدلة العقليَّة الجدليّة في إثبات اعتقاداتهم العرفية.

ثمَّ تطوّر علم الكلام بعد ذلك في القرن الخامس والسادس الهجري على أيدي أمثال الغزالي والرازي، ووصل إلى ذروته في القرن الثامن على أيدي أمثال الشهرستاني والإيجي والتفتازاني، فاستُعمِلت الأدلة العقليَّة لإثبات المباني الدينيّة وتحقيقها وتحكيمها في قبال شبهات وإشكالات المخالفين، حتَّى أضحى علم الكلام شبيهاً بالفلسفة في جميع أبوابه ومسائله تقريباً باستثناء السمعيات.

قال **التفتازاني**: (لمَّا نُقِلت الفلسفة إلى العربيّة وخاض فيها الإسلاميون، حاولوا الردَّ على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيراً من الفلسفة، ليتحققوا مقاصدها فيتمكنوا من إبطالها. وهلمَّ جرَّاً إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيات حتَّى كاد لا يتميّز عن الفلسفة، لولا اشتماله على السمعيات. وهذا هو كلام المتأخّرين)(١).

ثمَّ إنَّهم دخلوا في معركة شرسة ومباشرة مع الفلاسفة، وتعرّضوا لجميع مسائلهم بالنقض والتجريح، بل لأشخاصهم بالتوهين والتكفير، ومن أراد أن يطلّع على كلِّ هذا فليراجع:"تهافت الفلاسفة" للغزالي، و"مصارع الفلاسفة" للشهرستاني، و"شرح الإشارات" للرازي والذي سمّاه المحقّق الطوسي بـ "جرح الإشارات"، وغيرها من الكتب الكلاميّة التي عجّت بها المكتبة الإسلاميّة.

وقبل التعرض لبيان معالم هذه المدرسة، نشير إلى نبذةٍ مختصرةٍ حول تعريف علم الكلام وموضوعه وغايته ومنهجه، كما صرّح به أئمّة هذه المدرسة؛ لأنَّه يعين في استظهار معالم مدرستهم، وسوف نكتفي في الأغلب بالنقل عن كتاب "شرح المقاصد" للتفتازاني، الذي يُعدّ من أكابر متأخّريهم، ويعتبر كتابه المرجع الأساس والتفصيلي لهذه المدرسة، والجامع للآراء الكلاميّة المتعدّدة.

قال في تعريف علم الكلام: (هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينيّة)(٢)، ومقصودهم من الأدلة اليقينية الأدلة العقليَّة المؤيّدة من الشرع كما سيأتي.

ونقل **التهانوي** في كشافه عن الغزالي قوله: (موضوعه الموجود بما هو موجود، ويمتاز الكلام عن الإلهي باعتبار أنَّ البحث فيه على قانون الإسلام، لا على قانون العقل وافق الإسلام أو لا، كما في الإلهي [أي الفلسفة])(٣).

---

(١) شرح العقائد النسفيّة، للتفتازاني، ص١٢.

(٢) شرح المقاصد، التفتازاني: ج١، ص٢٧.

(٣) كشاف اصطلاحات العلوم، التهانوي: ص٣٠، وما بين المعقوفتين للمصنف.

وقال التفتازاني: (يتميّز الكلام عن الإلهي ـ أي الفلسفة ـ بأنَّ البحث فيه إنَّما يكون على قانون الإسلام أي الطريقة المعهودة المسمّاة بالدِّين والملة، والقواعد المعلومة قطعاً من الكتاب والسنَّة والإجماع، مثل كون الواحد موجد للكثير، وكون المَلَك نازلاً من السماء، وكون العالم مسبوقاً بالعدم وفانياً بعد الوجود، إلى غير ذلك من القواعد التي يقطع بها في الإسلام دون الفلسفة، وإلى هذا أشار من قال: الأصل في هذا العلم التمّسك بالكتاب والسنَّة)[١].

وقال في موضعٍ آخر: (وبالجملة فحاصله: أن يحافظ في جميع مباحثه على القواعد الشرعيّة، ولا يخالف القطعيات منها؛ جرياً على مقتضى نظر العقول القاصرة، على ما هو قانون الفلسفة)[٢].

وقال أيضاً: (قد تطابقت الملة والفلسفة على الاعتناء بتكميل النفوس البشريّة في القوَّتين [أي النظريَّة والعملية] وتسهيل طريق الوصول إلى الغايتين، إلَّا أنَّ نظر العقل يتبع في الملة هداه، وفي الفلسفة هواه)[٣].

أقول: من الغريب أن يصدر هذا الكلام من أمثال التفتازاني صاحب كتب المنطق الشهيرة، والتي أقرَّ فيها بكلِّ ما جاء في التعليم الأوّل لأرسطو، ولم نرى منه هناك ما يسمّيه هنا بقانون الإسلام أو الإجماع، أو الكتاب والسنَّة، التي هي عند مشهور المناطقة والحكماء من المقبولات الخارجة عن صناعة البرهان، والصالحة للأدلة الخطابية، وليت شعري! كيف تُقيّد البديهيات بالمقبولات، أم كيف يُحكَّم الدليل الخطابي على الدليل البرهاني؟! ولكنه يرجع ويتكلّم هنا بما يخالف العقول والأفهام؛ لينال استحسان العوام، ويحفظ مقامه عند السلطان.

---

(١) شرح المقاصد، التفتازاني: ص٣٩.
(٢) المصدر السابق.
(٣) المصدر السابق: ص٢٢.

أمَّا موضوع علم الكلام، فهو كما قال التفتازاني: (هو المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينيَّة)[١].

أمَّا غايته، فقال: (تحلية الإيمان بالإيقان)[٢].

وقال التهانوي في كشافه: (فائدة علم الكلام وغايته الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان وإرشاد المسترشدين بإيضاح الحجَّة لهم، وإلزام المعاندين بإقامة الحجَّة عليهم، وحفظ قواعد الدِّين عن أن يزلزلها شبه المبطلين، وأن تبتني عليه العلوم الشرعيَّة)[٣].

ثمَّ أشار التفتازاني إلى أشرفية علم الكلام مطلقاً بقوله: (لمَّا تبيَّن أنَّ موضوعه هو أعلى الموضوعات، ومعلومه أجل المعلومات، وغايته أشرف الغايات، على شدة الاحتياج إليه، وابتناء سائر العلوم الدينيَّة عليه، والإشعار بوثاقة براهينه؛ لكونها يقينيات يتطابق عليها العقل والشرع، تبيَّن أنَّه أشرف العلوم)[٤].

وبعد الفراغ من هذه المقتبسات من كلامهم، يمكننا الآن أن نشير إلى معالم هذه المدرسة:

معالم المدرسة الكلاميَّة

تبتني المدرسة الكلاميَّة من الناحية المعرفيَّة على عدّة أمور:

الأوَّل: الانطلاق من الاعتقادات الشخصيَّة التي حصلت لهم بالطرق المشهورية، والاستظهارات العرفية للنصوص الدينيَّة، كقاعدة أساسية غير قابلة للتشكيك، وهم من هذه الحيثية كأصحاب المدرسة الأخباريَّة.

---

(١) المصدر السابق: ص٣٥.

(٢) المصدر السابق: ص٣٧.

(٣) كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي: ص٣١.

(٤) شرح المقاصد، التفتازاني: ص٣٧.

الثاني: السعي لإثبات هذه المباني الاعتقاديَّة الثابتة لديهم بالأدلة العقليَّة، فهم يعتقدون أوّلاً ثمَّ يستدلون ثانياً لإثباتها لغيرهم، فالدليل عندهم ليس لإثبات أمر مجهول لديهم، بل مجرَّد وسيلة لإثبات أمر معلوم عندهم مجهول عند غيرهم لغيرهم.

الثالث: اعتماد المنهج العقلي الجدلي المقيَّد بالشرع ـ أي ما فهموه من الشرع ـ لا المنهج العقلي البرهاني الحر، وهذا معنى اشتراطهم أن يكون البحث على قانون الإسلام، وليس الهدف من البحث العقلي هو معرفة الحقيقة الواقعيَّة، بل إلزام الخصم باعتقاداتهم العرفية.

الرابع: ولعهم الشديد بالبحث والجدال والمناظرات العلميَّة، فهم يتمتعون بذكاء عالٍ وذهن جوال وجربزة شديدة، وهم من هذه الناحية يتميّزون عن أصحاب المدرسة الأخباريَّة.

الخامس: يغلب عليهم جانب النقض والمعارضة السلبيَّة، أكثر من جانب الاستدلال والإثبات الإيجابي.

السادس: كثرة اعتمادهم على قياس الغائب على الشاهد في معرفة عالم الغيب (**ما وراء الطبيعة**)، وهو راجع إلى نظرتهم العرفية للأمور.

وقد أدّى ذلك إلى نشوء خلافات عقائديَّة عميقة مع الفلاسفة، ولا سيَّما في باب التوحيد، والذي هو من أهم الأبواب المتعلقة بمعرفته سبحانه وتعالى.

السابع: وهو الأهم، وهو نظرتهم إلى النصوص الدينيَّة على أنَّها نصوص علمية مدرسيَّة فلسفيَّة، قد تعرّضت لكلِّ المسائل الوجودية التخصصيَّة التي تعرّض لها الفلاسفة في كتبهم. وبناءً عليه أصبحت كتب الفلسفة بحسب نظرهم في مقابل الكتاب والسنَّة، والفلاسفة في مقابل الأنبياء عليهم السلام. وهذا الارتكاز عندهم كان منشأً لصراعهم المرير مع الفلاسفة باعتبارهم أعداءً للدِّين.

الثامن: مشاركتهم لأصحاب المدرسة الأخباريَّة في شدة الخصومة وحدّة

التعامل مع المخالفين، واستعمال أكثرهم لسلاح التكفير والزندقة، ولا سيَّما مع الفلاسفة، ولنا أن ننقل نموذجاً واحداً للغزالي يبيِّن لنا هذا النحو من التعامل:

قال في مقدِّمة كتابه "**تهافت الفلاسفة**": (أمَّا بعد ... فإني قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميّز عن الأتراب والنظراء، بمزيد الفطنة والذكاء، قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات واستحقروا شعائر الدِّين من وظائف الصلوات والتوقي من المحظورات، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده، ولم يقفوا عند توقيفاته وقيوده، بل خلعوا بالكلِّيَّة ربقة الدِّين بفنون من الظنون يتبعون فيها رهطاً يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً، وهم بالآخرة هم كافرون. ولا مستند لكفرهم غير تقليد سماعي إلفي كتقليد اليهود والنصارى، إذ جرى على غير دين الإسلام نشؤوهم وأولادهم، وعليه درج آباؤهم وأجدادهم...[1].

[ثمَّ قال]: وإنَّما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة، كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم، وأطناب طوائف من متبعيهم وضلالتهم ... وحكايتهم عنهم أنَّهم على رزانة عقولهم وغزارة فضلهم منكرون للشرائع والنحل، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل ومعتقدون أنَّها نواميس مؤلَّفة وحيل مزخرفة...)[2].

---

(١) أقول: بالله عليك أخي القارئ انظر بعين الإنصاف والحقيقة: أيُّ الوظائف الإسلاميَّة التي جاء بها الدين الإسلامي رفضوها، وأيُّ الشعائر ثبتت بالدليل القطعي الصحيح كما يدّعي استحقروها، وأيُّ استهانة في عبادات الشرع الحنيف وحدوده استهان الفلاسفة بها؟!

ولكن أقول: الناس أعداء ما جهلوا، وأكثرهم للحقِّ كارهون، وما تجد أكثرهم ولو حرصت بمؤمنين، ولعلَّه يريد من الآخرين أن يدينوا بما يعتقد هو، من غير دليل ولا حجَّة ولا كتابٍ مبين، ولكن أنّا له هذا، والحكماء هم أصحاب العقل والدراية، والفهم والرواية، لا يَدينون لأحدٍ إلَّا بالدليل، والحمد لله وحده.

(٢) تهافت الفلاسفة، الغزالي: ص٤١.

نقد المدرسة الكلاميَّة

يمكن إجمال المؤاخذات التي ترد على المدرسة الكلاميَّة بما يلي:

الأولى: إنَّ اعتبار النصوص الدينيَّة في الكتاب والسنَّة الشريفتين نصوص مدرسيَّة فلسفيَّة تتعرض لمسائل علميَّة ودقيقة؛ وبالتالي فهي تغنينا عن الفلسفة، قول فاسد لوجوه:

١ ـ إنَّ النصوص الدينيَّة الملقاة عن طريق الوحي، إنَّما جاءت لهداية الإنسان وسوقه إلى طريق القرب الإلهي؛ عن طريق المعارف الإلهيَّة الفطريَّة البسيطة، والأحكام الشرعيَّة، والتعاليم الأخلاقيَّة العمليَّة بالطرق الإقناعية، مع التركيز على الجانب العملي بالترغيب والترهيب.

٢ ـ إنَّ الهداية الإلهيَّة الدينيَّة تتعلق بجميع الناس على حد سواء: ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾[1]، وليست متعلقة بشريحة معيّنة كالفلاسفة أو العلماء المحقّقين من حيث هم محقّقون، بل من حيث هم بشر؛ ولهذا فقد اقتضى ذلك ـ بحكم العقل وإجماع الفقهاء ـ أن يكون لسان الخطاب الشرعي عرفياً، وفهمه كذلك. وهذا اللسان العرفي قد يستلزم في كثير من الأحيان اللجوء إلى التمثيلات والاستعارات المجازية من باب تشبيه المعقول بالمحسوس؛ لقصور أكثر الأذهان عن إدراك المعقولات بنحوٍ مباشر، وهو الذي أوقع الكثير من الأخباريين والمتكلّمين في التجسيم ولوازمه المادّية في باب التوحيد.

٣ ـ إنَّ بيان المباني والنظريَّات الفلسفيَّة يحتاج إلى مقدِّمات علميَّة ومنطقيَّة طويلة ومعقّدة، وكلها لم يبيّنها الشارع الحكيم باتفاق المسلمين، فرسول الله ﷺ لم يكن مدرِّساً للمنطق أو الفلسفة، وبناءً عليه فطرح هذه المباني الفلسفيَّة بدون بيان مقدِّماتها الضروريَّة أمر يستقبحه العقل؛ لكونه عبثياً وخلافاً الحكمة.

---

(١) البقرة: ١٨٥.

٤ ـ إنَّ القرآن الكريم كما أنَّه ليس كتاباً للطب أو الهندسة، ويسلّم بذلك المتكلّمون أنفسهم، فهو ليس كتاباً للفلسفة.

فإن قلتَ: إنَّ هناك فرقاً بين الفلسفة وسائر العلوم في أنَّها تتعرّض للمبدأ والمعاد والنبوَّة، وهي أمور دينيَّة قد تعرّض لها القرآن.

قلنا: إنَّ القرآن الكريم والسنَّة المطهّرة قد تعرّضتا أيضاً لبعض المسائل الطبيَّة والصحيَّة والفلكيَّة والتاريخيَّة، ولكن بنحوٍ بسيط، لا بنحوٍ مدرسي أو تخصصي عميق؛ لأنَّ هذه البحوث تحتاج إلى مقدِّمات علميَّة رياضيَّة وطبيعيَّة ومنطقيَّة لم يبيِّنها لنا الشارع المقدَّس، فالخوض فيها بدون مقدِّماتها خلاف الحكمة.

٥ ـ إنَّ المتأمّل في آيات القرآن الكريم، يجد أنَّ الباري ـ سبحانه وتعالى ـ يتجنب بشدة الخوض في هذه المباحث العلميَّة المدرسيَّة في شتَّى المجالات، وكمثال على ذلك: عندما سأل الصحابة رسول الله ﷺ عن أحوال القمر ومنازله ـ وهو سؤال علمي فلكي ـ نزل الوحي بجواب عملي ليس فيه الجنبة العلميَّة المنتظرة، فقال تعالى: ﴿**يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ**﴾(١)، وهذا ما يسمّونه بـ(**جواب الحكيم**) أي أنَّه ليس من شأني الجواب على مثل هذه المسائل، وتكرّر الأمر نفسه أيضاً في السؤال عن الروح ـ وهو سؤال فلسفي ـ فقال تعالى: ﴿**وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً**﴾(٢)، فهو لم يبيّن لنا هل الروح جوهر أم عرض، مادّية أم مجرَّدة، حادثة أم قديمة؛ لنفس السبب، وكذلك عندما سأل اليهود النبي ﷺ عن عدد أصحاب الكهف ـ وهو سؤال تاريخي ـ لم ينص القرآن على عددهم، فقال تعالى: ﴿**سَيَقُولُونَ ثَلاثَةٌ رَّابِعُهُمْ**

---

(١) البقرة: ١٨٩.

(٢) الإسراء: ٨٥.

كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ وَيَقُولُونَ سَبْعَةٌ وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ قُل رَّبِّي أَعْلَمُ بِعِدَّتِهِم مَّا يَعْلَمُهُمْ إِلاَّ قَلِيلٌ فَلا تُمَارِ فِيهِمْ إِلاَّ مِرَاء ظَاهِرًا وَلاتَسْتَفْتِ فِيهِم مِّنْهُمْ أَحَدًا﴾[١].

وغير ذلك من المسائل العلميَّة الكثيرة؛ لأنَّ هذه المسائل المدرسيَّة وأمثالها ليس من شأن الوحي أن يتعرّض لها، وإنَّما هو جاء للهداية العمليَّة الفطريَّة.

٦ ـ إنَّ السرَّ في عدم تعرّض القرآن الكريم لهذه المباحث المدرسيَّة أمران هما:

الأوّل: إنَّ هذه المباحث مع شرفها في نفسها، فهي مختصة بشريحة معينة من الناس، كما أنها ليس لها مدخلية عامّة ومباشرة في هداية الإنسان واستقامته وتقريبه إلى الله سبحانه وتعالى، وهو الهدف الوحيد من إنزال الكتب وبعث الرسل والنبيّين، وخير دليل على ذلك أنَّ كثيراً من أصحاب هذه العلوم المدرسيَّة كالطبيعيات والرياضيات ليسوا بمؤمنين.

الثانية: إنَّ هذه العلوم من شأن الإنسان أن يتعلمها في المدرسة بنفسه وبدون حاجة إلى وجود الأنبياء، أو الكتب السماويَّة، بل بالتفكير العقلي أو البحث العلمي والتجريبي، والدليل على ذلك تطوّر هذه العلوم وتقدمها على أيدي سائر الناس، سواء كانوا مسلمين أم غير مسلمين.

وإنَّما جاء الوحي ليعلّم الناس ـ عن طريق الأنبياء عليهم السلام ـ ما ليس من شأنهم أن يتعلموه بعقولهم في مدارسهم، أو يدركوه بالتجربة العلميَّة؛ ولذلك قال الله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ الله عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ الله عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾[٢]، أي ما ليس من شأنك أن تعلمه بنفسك.

فالحاصل، وبناءً على كل ما أشرنا إليه، فإنَّ الشارع الحكيم ليس في مقام

---

(١) الكهف: ٢٢.

(٢) النساء: ١١٣.

بيان هذه المعاني والنظريَّات العلميَّة أو الفلسفيَّة، حتَّى يأتي بعد ذلك المتكلّمون ومن على شاكلتهم ـ وبعد اطلاعهم الواسع على علوم المنطق الأرسطي والفلسفة اليونانيَّة ـ ليستنبطوا بعقولهم المدرسيَّة من القرآن أدقّ المسائل الفلسفيَّة وينسبونها إلى الدِّين.

فإن قلتَ: نحن نتوصل إلى هذه الحقائق الفلسفيَّة بالبرهان العقلي، ثمَّ نطبقها على النصوص الدينيَّة.

قلتُ:

أوَّلاً: إنَّ هذا مسلك الفلاسفة، لا المتكلّمين الذين يستنبطون الحقائق من النصوص الدينيَّة.

وثانياً: على فرض أنَّ هذه المسألة برهانيَّة وصحيحة في نفسها، فمن أين لنا معرفة أنَّ مراد الشارع الحقيقي هو هذا المعنى الفلسفي الدقيق، ولا سيَّما بعد أن أثبتنا أنَّ الشارع ليس في مقام بيان هذا الأمر.

فإن قلتَ: ألا يمكن أن يكون للشارع أكثر من لسان، فيكون له لسان عرفي للعوام، ولسان تخصصي للخواص والمحقّقين الذين سيأتون في المستقبل.

قلتُ: إنَّ هذا لازمه استعمال اللفظ في أكثر من معنى لو كان مشتركاً لفظياً، وهو غير صحيح، أو لا أقلَّ محل خلاف، أو إرادة المعنى الجامع لا الخاص، لو كان مشتركاً معنوياً، وإنَّ له حينئذٍ مراتب تشكيكية كما يدّعون، فمن أين لنا العلم بعد ذلك بأنَّ مراده الثاني هو هذا؛ إذ لا سبيل له إلَّا الظن، والظن لا يغني من الحقِّ شيئاً، فلا يجوز لنا أن ننسب إلى الشارع المقدّس أموراً لا علم لنا بها: **﴿قُلْ أَرَأَيْتُم مَّا أَنزَلَ اللهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلاَلاً قُلْ اللهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللهِ تَفْتَرُونَ﴾**(١).

وهذا أصل مهم ونافع في موارد كثيرة، فتدبّر.

---

(١) يونس: ٥٩.

الثانيـة: إنَّ بنـاء الاعتقـاد والرؤيـة الكونيَّـة على الاسـتظهارات العرفيَّـة للنصوص الدينيَّة لا يفيد إلَّا الظن؛ لأنَّ القرآن الكريم باتفاق المسلمين، وإن كان قطعي الصدور إلَّا أنَّه ظني الدلالة في أكثر نـصوصه، والروايـات الـشريفة أكثرهـا ظنية الصدور والدلالة، كما بيّنا في مبحـث الحجّيـة، واعتبـار الظـن في الأحـكام الشرعيَّة الفرعيَّة ـ وإن كان معتبراً في بعض الموارد كما ثبت في محله، كخبر الواحد في الصدور والظهـور العـرفي في الدلالـة ـ فاعتبـاره وحجيَّتـه مـن بـاب التنجيـز والتعذير، أي إبراء الذمّة في مقام العمل والامتثال، لا الكاشفيَّة عن الواقع الأصيل، أمَّا في أصول الدّين والاعتقاد، فاتّباع الظن أمر مرفوض عقـلاً وشرعاً؛ **أمَّـا عقـلاً**، فلأنَّ الظن يحتمل نقيضه فلا يحقّق الاعتقاد اليقيـني المطلـوب. **وأمَّـا شرعاً**، فللـنهي الوارد في القرآن الكريم في أكثر من مورد، مثل قوله تعالى: ﴿**وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِـهِ عِلْمٌ**﴾ [١]، ﴿**إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنفُسُ**﴾ [٢]، ﴿**... وَإِنَّ الظَّنَّ لاَ يُغْـنِي مِـنَ الْحَقِّ شَيْئًا**﴾ [٣].

فتحصّل: إنَّ بناء العقائد التفصيليَّة لا يجـوز تحـصيله مـن خـلال أخبـار الآحاد والاستظهارات العرفية.

الثالثـة: إنَّ ما يسمَّونه بـ (**القطعيـات الدينيَّـة**) ليـست إلَّا ظنونـاً وأوهامـاً عرفية، ولا سيَّما بعد أن بيّنا أنَّ الشارع ليس في مقام بيان هذه المـسائل العلميَّـة الدقيقة، وأنَّ لسانه عرفي تمثيلي في كثـير مـن المـوارد، مـن بـاب تـشبيه المعقـول بالمحسوس لتقريب الناس إلى عالم الغيب والمعنى، فكيف يقيّدون البرهان القطعي بموافقته للنصّ الشرعي؟! وهل هذا إلَّا جعل الأصالة للدليـل النقـلي المؤلَّـف مـن المقبولات على الدليل البرهاني المؤلَّف من البديهيات البيّنة أو المبيَّنة بها.

---

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) النجم: ٢٣.

(٣) النجم: ٢٨.

الرابعة: إنَّ تقديم الاعتقاد على الاستدلال، على خلاف السلوك العلمي البرهاني الذي يدّعونه أوّلاً، وخلاف الموضوعيَّة العلميَّة ثانياً.

وهذا يؤثر بدوره كثيراً على نزاهة الاستدلال وقوّته؛ لأنَّ المقام سيصبح حينها مقام تلفيق الأدلة، وتفصيلها على طبق الاعتقادات المسبقة، وليس مقام الكشف عن الواقع والبحث عن الحقيقة.

ومع الأسف، هم يسمّون هذه الأدلة الملفّقة بأوهامهم العرفية براهين قطعيَّة، بل جعلوها فوق براهين الفلاسفة، على أساس أنَّها مؤيَّدة بالشرع، غافلين عن أنَّها ملفّقة على طبق فهمهم الظني العرفي من النصوص الشرعيَّة، وهذه مغالطة كبيرة.

تبصرة نافعة

إنَّ علم الكلام يصبح في الحقيقة بهذا المنهج صناعة جدليَّة للدفاع عن العقيدة، وليس علماً لتحصيل العقيدة، وقد أشار **المعلِّم الثاني أبو نصر الفارابي** إلى هذا الأمر بقوله: «وصناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملة، وتزييف كلّ ما خالفها بالأقاويل»[1].

وقد أشار **التفتازاني** إلى هذا الأمر كما سبق وأن نقلناه عنه[2].

وكذا من المعاصرين صدرت بوضوح تصريحات في هذا الشأن، **كالشيخ السبحاني** في مقدِّمة إلهياته تحت عنوان «**علم الكلام وليد الضرورات الزمنيَّة**» إذ يذكر بعد سرد واقع المسلمين من اختلاط الحضارات المختلفة بحضارتهم إثر فتوحاتهم، وانتشار الفوضى في العقائد وغيرها، ثمَّ حرّية الحركة الهدَّامة للأحبار والرهبان المتظاهرين بالإسلام، يذكر بعد ذلك أنَّه: «في هذا الجو المشحون بالغزو الفكري من جانب الأعداء، وعدم تدرّع المسلمين في مقابل هذه الشبهات

---

(١) إحصاء العلوم للفارابي، ص٨٦.

(٢) شرح العقائد النسفية للتفتازاني، ص١٢.

والشكوك، شعر المفكّرون المخلصون من المسلمين بواجبهم وهو الدفاع عن العقيدة الإسلاميَّة بنفس الأصول التي يدين بها المخالفون، والطرق التي يسلكها المعادون. وكان نتيجة ذلك تأسيس علم الكلام لغاية الاستدلال على صحتها وذب الشكوك والشُبَه عنها»[١].

وقد أورد **المحقّق اللاهيجي** كلاماً شريفاً ومستوفياً، يؤكد على ماقلناه حول جدليَّة علم الكلام لا كاشفيته، ورجوعه إلى صناعة الجدل الحافظة للعقيدة، لا المحصّلة لها، بقوله: (ثمَّ لمَّا كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات قيَّدوا الموجود هاهنا بحيثيَّة كونه متعلَّقاً للمباحث الجارية على قانون الإسلام، أي الطريقة المعهودة المسمَّاة بالدِّين والملة، والقواعد المعلومة قطعاً من الكتاب والسنَّة، مثل كون الواحد موجداً للكثير، وكون المَلَك نازلاً من السماء، وكون العالم مسبوقاً بالعدم وفانياً بعد الوجود، إلى غير ذلك من القواعد التي يُقطع بها في الإسلام دون الفلسفة، فيتميَّز الكلام عن الإلهي بهذا الاعتبار).

ثمَّ قال: (وهذا الاعتبار هو الذي أخرج الأدلة الكلاميَّة من البرهان إلى الجدل، فإنَّ أمثال هذه أحكام ظاهريَّة مقبولة ليست بقطعيَّة غير محتملة للتأويل، ولا سيَّما فيما يتعلق بأحوال المبدأ والأمور الغائبة عنا، بل الظاهر أنَّ أكثرها تمثيلات للحقائق وتنبيهات على الدقائق، لا ينبغي الوقوف على ظواهرها والجمود على متبادَرِها، فإنَّ من ذلك قد تولّد التشبيه والتجسيم فيما بينهم، كما في قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾[٢]، وكما في الحديث الذي يروونه: (**أنَّكم سترون ربَّكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر**)[٣]، إلى غير ذلك.

---

(١) الإلهيات على هدى الكتاب والسنَّة والعقل، تصدير محاضرات الشيخ جعفر السبحاني، بقلم الشيخ حسن مكي العاملي.

(٢) طه: ٥.

(٣) رواه الترمذي، ٢٧٥٢.

ثمَّ أضاف في عتابه على المتكلّمين في ابتداعهم الجدل في الاستكشاف وإعراضهم عن البرهان: (نعم، كان الأصوب ألّا يقع الاستكشاف عنها والكلام فيها، بل كان ينبغي الإيمان بحقايقها على حدٍّ ما يفهمونه على تفاوت عقولهم ومراتب أفهامهم، كما كان في الصدر الأوَّل، فلمَّا وقع الاستكشاف عنها وحدث الكلام وشاع الاختلاف، فالواجب أن يصار إلى مقتضى العقول الصريحة والآراء الصحيحة، ويُرجع إلى قوانين النظر والاستدلال البرهاني الموجب لليقين المبتني على المقدِّمات البرهانيَّة القطعيَّة العقليَّة الصرفة لمن أراد الترقي عن حضيض التقليد إلى ذروة التحصيل، وإن أدّى إلى ترك الظواهر ورفض المتبادر؛ لاستقلال العقل في أحوال المبدأ وساير العقليات، بخلاف ما يتعلّق بالعمليات والأمور التي لا يستقل مجرَّد العقل فيها. وهذا ما وعدناك في صدر المقدِّمة من أنَّ الاعتماد على الدلائل الكلاميَّة من حيث هي كلاميَّة غير مجدٍ في تحصيل العقائد الدينيَّة، بل جدواها إنَّما هو **حفظ العقائد إجمالاً على العقول** القاصرة الغير القادرة على البلوغ إلى درجة اليقين التفصيلي والتحقيق التحصيلي)[1]، انتهى كلامه أعلى الله مقامه.

ولقد نقلت كلَّ هذا الكلام المتين الفاخر؛ ليتبيَّن لنا مدى الاعتبار العلمي لما يسمّى بعلم العقائد في حوزاتنا العلميَّة ومعاهدنا الدينيَّة، والذي جعلوه بديلاً عن الفلسفة الإلهيَّة من أجل إقصائها عن ساحة التعليم الديني؛ لأنَّ هذا العلم إن كان يعتمد المنهج العقلي البرهاني فقط في تحقيق مسائله بغية تحصيل العقيدة الكليَّة الصحيحة، فهو عين علم الفلسفة الإلهيَّة، وينبغي حينها أن يدرسه الطالب مع كلِّ مقدِّماته العقليَّة بما فيها الإلهيات بالمعنى الأعم، ولا نحتاج إلى ما يسمّى بعلم الكلام أو علم العقائد.

وأمَّا إن كان يعتمد على المسلَّمات والنصوص الدينيَّة، فهو المنهج الجدلي، وحينها يصلح لصناعة الجدل أو الخطابة، من أجل إفحام الخصم، والدفاع عن

(١) شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، للمحقّق اللاهيجي، ج١: ص٨.

العقيدة وحفظها لدى العوام، ولا يصلح بأيِّ نحوٍ من الأنحاء لتحصيل العقيدة بنحوٍ يقيني كلي كما يزعمون، اللّهُمَّ إلَّا في بعض النصوص الدينيَّة الجزئيَّة القطعيَّة الواقعة في منطقة الفراغ العقلي، والتي يجب التصديق بها تعبداً كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، فاعتبروا يا أولي الألباب.

الخامسة: إنَّ من أكبر الإشكالات التي ترد على هذه المدرسة أنَّ علماءها لم يبيّنوا حجيَّة منهجهم المعرفي قبل أن يستدلوا به في معرفة العقائد، كما فعلوا هم أنفسهم في الفقه، فأسسوا علم أصول الفقه لإثبات حجيَّة أدلة استنباط الأحكام الشرعيَّة الفرعيَّة.

فعدم تبيين المنهج المعرفي في باب العقائد ـ الذي سمّوه هم بالفقه الأكبر ـ أمر قبيح وباطل؛ لأنَّ العقل الضروري كما يحكم بضرورة الاستدلال في مقام الاستنباط العلمي، يحكم بضرورة إثبات دليليَّة وحجيَّة هذه الأدلة المستعملة في الاستنباط، وإلَّا فلا معنى للاستدلال أصلاً.

ونفس هذا الإشكال وقعت فيه المدرسة التجريبيَّة والأخباريَّة.

السادسة: إنَّ كثيراً من هؤلاء المتكلّمين لم يكلّفوا أنفسهم عناء دراسة الفلسفة عند أهلها من أصحاب الفنِّ، بل اكتفوا بأقلِّ المطالعة للكتب الفلسفيَّة في أوقات فراغهم، وتوهموا أنَّهم قد أحاطوا بها علماً، وهذا كاشف عن الزيغ والغرور.

ومن أبرز مصاديق هؤلاء **أبو حامد الغزالي** (ت ٥٠٥ هـ)، الذي ألّف كتاباً شهيراً في الردِّ على الفلسفة وتكفير الفلاسفة، وهو كتاب"**تهافت الفلاسفة**"، من دون اطلاع ومعرفة عميقة بعلومهم وصناعتهم.

فقد قال في مقدِّمة كتابه "**مقاصد الفلاسفة**": (فقلتُ: إنَّ رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه، رمي في عماية، فشمّرت عن ساق الجد، في تحصيل ذلك العلم من الكتب بمجرَّد المطالعة، من غير استعانة بأستاذ، وأقبلت على ذلك في

أوقات فراغي، من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعيَّة، وأنا ممنو بالتدريس والإفادة لثلاثمئة نفر من الطلبة ببغداد، فأطلعني الله ـ سبحانه بمجرَّد المطالعة في هذه الأوقات المختلسة ـ على منتهى علومهم في أقلّ من سنتين)[١].

أقول: فلينظر الإنسان بعين الإنصاف إلى هذا الكلام من هذا الرجل، الذي يدّعي بأنَّه قد أحاط بأعقد العلوم وأعظمها في أقلّ من سنتين، بصرف المطالعة خلال أوقات فراغه القليلة، وسوّغ لنفسه بعد ذلك إبطال مبانيها وتكفير أصحابها. وللمنصف أن يراجع كتابه "**تهافت الفلاسفة**" الكاشف عن جهله بأصول الفلسفة، حيث جاءت إشكالاته أوهن من بيت العنكبوت، الأمر الذي دفع بمثل **ابن رشد** الفيلسوف الأندلسي ـ وهو فقيه مجتهد مثله وعلى نفس مذهبه ـ أن يقول في كتابه "**تهافت التهافت**": إنَّ أمثال هذه الإشكالات لا تصدر إلَّا عن جاهل أو شرير، وإليك نصّ كلام ابن رشد، حيث **قال**: (قد يُظَن إنَّ هذا الكلام لسخفه يصدر عن أحد رجلين: إمَّا رجل جاهل، وإمَّا رجل شرير، وأبو حامد مبرأ من هاتين الصفتين، ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلي، ومن غير الشرير قول شريري على جهة الندور، ولكن يدلّ هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من الفلتات)[٢].

(١) مقاصد الفلاسفة، الغزالي: ص٢٢.

(٢) تهافت التهافت، ابن رشد: ص٢٧٣ ـ ٢٧٤.

المصدر الخامس: الإجماع

المقصود من الإجماع هنا هو: اتفاق علماء الدين على اعتقادٍ معيّن، كحدوث العالم مثلاً، وهو من طرق الإحراز الوجداني للحكم الشرعي عند الفقهاء.

وهو عند فقهاء العامة يكتسب حجيَّته من حيث كونه دليلاً شرعياً بذاته، وعند الخاصة من حيث كونه كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام بأنحاء مختلفة: إمَّا بنحو التضمن، ويسمّى بالإجماع الدخولي، أو بنحو التلازم بمقتضى قاعدة اللطف، ويسمَّى بالإجماع اللطفي، أو يمقتضى الحدس، ويسمَّى بالإجماع الحدسي.

ومن الواضح أنَّ الإجماع هو ناقل للفتوى الحاصلة بالنظر والاجتهاد، فهو في حكم التواتر الحدسي، في قبال التواتر الحسِّي للخبر، وإن كان دونه في العلم؛ لكون الحكم الحدسي أكثر عرضةً للخطأ من الحكم الحسِّي؛ لوجود المقتضي غالباً في الحسِّي، وهو سلامة الحواس، مع ضعف احتمال وجود المانع وهو الغفلة، واحتمال فقد المقتضي فى الحدسي عند استناده لمدارك موهونة سنداً أو دلالةً، أو غيرها.

ونحن نقول في حجيَّته الاعتقادية قولاً كلياً، وهو: إن لم نعلم بدخول المعصوم فيه، فهو ليس بحجّة في الفروع فضلاً عن أن يكون حجّة في أصول الاعتقاد، وإن علمنا فرضاً بدخول المعصوم فيه تضمناً أو التزاماً أو حدساً ـ وهو محل نظر واختلاف بين الفقهاء ـ فحجيَّته على أحسن الأحوال تكون كحجيَّة الخبر المتواتر في القضايا الكلية والجزئية التي مرَّ البحث عن حجيَّتها في مبحث التواتر، فليراجع هناك.

المصدر السادس: القلب

إنَّ المقصود من القلب هنا هو: عين جوهر النفس الناطقة المجرّدة عن المادّة في مقام الذات، والمتعلّقة بالبدن عن طريق قواها المتعدّدة، ومرجعه إلى الإدراك الحسِّي الوجداني الذي كنّا قد أشرنا إليه باختصار في مبحث حجيَّة الحسِّ، ووعدنا بالتعّرض له تفصيلاً في مبحث القلب.

وقد أوردنا البحث عن القلب هنا؛ لأنَّه أداة معرفية بالفعل للإنسان لا يمكن التنكر لها، بالإضافة إلى كونه أداة معرفية مهمة ورئيسة عند الصوفية والعرفاء ومن تابعهم من الفلاسفة الإشراقيين، بل قدّموه على سائر المصادر المعرفية الأخرى، فأردنا البحث عن حجيَّته وحدوده هنا كسائر الأدوات المعرفية؛ ليكون البحث مستوفياً.

وكما فعلنا في مبحث حجيَّة النص الديني، فسوف نتعرّض لحجيَّة القلب وحدوده من خلال استعراض معالم المدرسة العرفانيَّة، ومن تابعهم من المدارس التلفيقيَّة:

أوَّلاً: المدرسة الصوفيَّة العرفانيَّة

إنَّ التصوف له جذوره القديمة قبل الإسلام، بل قبل الميلاد، وقد ظهر مبكراً في التاريخ الإسلامي عند القرن الأوّل الهجري على أيدي بعض التابعين،

كالحسن البصري وحبيب العجمي وغيرهم، ثمَّ بدأ بالانتشار بقوَّة في القرن الثالث والرابع، إلى أن وصل ذروته في القرن السابع على يد الشيخ الكبير محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨ هـ)، والذي دوّن أصول العرفان النظري في التوحيد الوجودي وبيان مقامات العارفين في كتابيه: "**فصوص الحكم**" و"**الفتوحات المكية**"، وتبعه تلميذه الأوّل صدر الدين القونوي (ت ٦٧٣ هـ)، الذي قام بتصنيف العرفان النظري بنحوٍ أكثر دقة وترتيباً، واستدلّ عليه بأسلوب عقلي في كتابه "**مفتاح الغيب**"، ليفتح من بعده الباب على مصراعيه أمام التصنيف والشرح والتحقيق العلمي لمباحث هذا العلم الجديد.

إنَّ التصوف قبل محيي الدين كان سلوكاً عملياً محضاً بعيداً عن مقام البحث والتحقيق العلمي، ثمَّ جاء العرفاء من بعدهم ليفتحوا باب البحث والإثبات العلمي لمباني التصوف على المستوى المعرفي والفلسفي، ولا سيَّما بعد دخول بعض الفلاسفة الكبار هذا الميدان، كشيخ الإشراق السهروردي (ت ٥٨٧ هـ)، والملّا صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠ هـ) صاحب الحكمة المتعالية، حيث قاموا بتنقيح مسائل هذا العلم والدفاع عنه بالطرق العقليَّة، بل اعتبروه متمّماً ومكمّلاً للفلسفة العقليَّة.

ولذلك يمكننا أن نعتبر **العرفاء من متكلّمي الصوفيَّة، كما أنَّ المتكلّمين من متكلّمي الأخباريَّة**، وسنشير إلى هذا الاتجاه في المدرسة العرفانيَّة من خلال كلماتهم:

قال **القيصري** في مقدِّمة شرحه لتائية ابن الفارض: (وهذا العلم وإن كان كشفياً ذوقياً لا يحظى منه إلَّا صاحب الوجد والوجود، وأهل العيان والشهود، ولكن لمَّا رأيت أنَّ أهل العلم الظاهر يظنون أنَّ هذا العلم ليس له أصل يبتني عليه، ولا حاصل يوقف لديه، بل تخيلات شعرية وطامات ذكرية، لا برهان لأهله عليها، ومجرَّد دعوى المكاشفة لا يوجب الاهتداء إليها، بيّنت موضوع هذا الفنّ ومسائله ومبادئه، وما ذكرت من البرهان والدليل هنا وفي مقدِّمات شرح الفصوص، وباقي

المسائل التي كتبتها في هذه الطريقة، إنَّما أتيت به **إلزاماً لهم بطريقتهم، وإفحاماً لهم بشريعتهم**، فإنَّ كشف أهل الشهود ليس حجّة عليهم، وظاهر الآيات والأخبار المبيّنة لما يقوله أهل الكشف مؤول لديهم، فوجب أن نقول معهم بلسانهم)[١].

وقال **ابن الفناري** (ت ٨٣٤ هـ) في "**مقدِّمة مصباح الأنس**": (واجتهدت في تأسيس تلك القواعد الكشفية حسب الإمكان بما توافق عقل المحجوبين بالنظر والبرهان)[٢].

وقال العارف المحقّق أبو حامد الإصفهاني المعروف بـ(تركة) (القرن التاسع هجري) في كتابه "**قواعد التوحيد** ": (أمّا بعد، فإنَّ تقرير مسألة التوحيد على النحو الذي ذهب إليه العارفون، وأشار إليه المحقّقون، من المسائل الغامضة التي لا تصل إليها أفكار علماء الناظرين من المجادلين، ولا تدركها أذهان الفضلاء الباحثين من الناظرين ... أردت أن أكتب رسالة أوضح فيها حقّيّة مذهب العارفين وبطلان قول الطاغين من المنكرين... ورأينا أن نقرّر تلك المسألة على طريق الناظرين، وأن نسلك مسلك المناظرة مع الطاغين، وبيّنتها بحجج قوية تدفع عنها طعن المنكرين وتشتد بها رغبة الطالبين)[٣].

ولا شكَّ أنَّ السلوك الصوفي ليس سلوكاً علمياً نظرياً تفكيرياً، بل هو سلوك عملي ذوقي وجداني، وقد خالف علماؤه سائر العلماء المدرسيين في كيفيَّة تحصيلهم للعلوم والمعارف الإلهيَّة، انطلاقاً من كون النفس الإنسانيَّة عالمة بذاتها، فلا تحتاج إلى أن تستجدي العلم من معلِّم أو من كتاب، بل التعليم إنَّما يكون بتصفية النفس من الحجب المادّية الشاغلة لها عن عالمها الغيبي فتشرق فيها العلوم الغيبية اللدنية، كما هي عليه في الواقع ونفس الأمر.

---

(١) الرسائل، رسالة التصوف، القيصري: ص١١١.

(٢) مصباح الأنس، الفناري: ص١٠.

(٣) التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تركة: ص١٣٤.

وشيخ الطريقة ليس معلِّماً مدرسياً يعلّم تلامذته بالتلقين أو التفهيم أو الاستدلال، بل يشير إليهم ويوجّه مرايا قلوبهم توجيهاً تكوينياً تجاه منبع الإشراق.

وقد عبّر لنا عن هذا المقام العارف الكبير **ابن عطاء السكندري** بعبارات عذبة وجميلة في كتابه "**لطائف المنن**" فقال: (ليس شيخك من سمعت منه، إنَّما شيخك من أخذت عنه، وليس شيخك من واجهتك عباراته، إنَّما شيخك من سرت فيك إشاراته، وليس شيخك من دعاك إلى الكتاب، إنَّما شيخك من رفع بينك وبينه الحجاب، وليس شيخك من واجهك مقاله، إنَّما شيخك من نهض بك حاله، شيخك هو الذي أخرجك من سجن الهوى، ودخل بك على المولى، شيخك هو الذي مازال يجلو مرآة قلبك حتَّى تجلت فيه أنوار ربّك، نهض بك إلى الله فنهضت إليه، وسار بك حتَّى وصلت إليه، ولازال محاذياً لك حتَّى ألقاك بين يديه، فزجّ بك في نور الحضرة، وقال: ها أنت وربّك)[1].

وسوف نستعرض بعض أقوال أقطابهم ومشايخهم التي تؤكد نظرتهم السلبيَّة للعقل والعلوم العقليَّة، وترجيح طريقتهم الذوقية عليها.

قال الشيخ الكبير **محيي الدين بن عربي** في فتوحاته المكية: (قد نبّهتك على أمر عظيم لتعرف لماذا يرجع علم العقلاء من حيث أفكارهم، ويتبيَّن لك أنَّ العلم الصحيح لا يعطيه الفكر، ولا ما قرّرته العقلاء من حيث أفكارهم، وأنَّ العلم الصحيح إنَّما هو ما يقذفه الله في قلب العالم وهو نور إلهي، يختص الله به من يشاء من عباده من ملك ورسول ونبي وولي ومؤمن، ومن لا كشف له لا علم له)[2].

وقال تلميذه **صدر الدين القونوي** في "**إعجاز البيان**": (اعلموا أيّها الإخوان ـ تولاكم الله بما تولى به عباده المقرّبين ـ إنَّ إقامة الأدلة النظريَّة على المطالب وإثباتها بالحجج العقليَّة على وجه سالم من الشكوك الفكريَّة والاعتراضات

(١) إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ابن عجيبة: ص٤١٥.

(٢) الفتوحات المكية، محيي الدين بن عربي ج١: ص٢١٨.

الجدليَّة متعذر)[١].

وقال الفناري في "**مصباح الأنس**": (معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه في علم الله تعالى بالأدلة النظريَّة متعذر؛ لوجوه مستنبطة من كلام الشيخ رحمه الله ...)[٢].

ثمَّ أورد عدّة إشكالات على المنهج العقلي، شبيهة بإشكالات بيرون ومانون وجورجياس وبورتاجوراس[٣] وغيرهم من السفسطائيين والشكاكين في نسبيَّة العلم وإبطال التعليم.

وقال القونوي في "**الرسالة المفصحة**" كما نقلها عنه ابن الفناري: (لمَّا اتضح لأهل البصائر أنَّ لتحصيل المعرفة الصحيحة طريقين: طريق البرهان بالنظر،

---

(١) إعجاز البيان، القونوي: ص١٥.

(٢) مصباح الأنس، الفناري: ص١٠.

(٣) أقدم سوفسطائي معروف هو اليوناني بورتاجوراس، ولد في أبديراً عام ٤٨٠ ق.م، وأتهم بالتحلل والإلحاد استناداً الى كتاب ألّفه عن الآلهة، وبدأه بهذه الكلمات: (أمَّا بالنسبة للآلهة، فإنني عاجز عن القول ما إذا كانت موجودة أم لا)، وقد أحرق الكتاب علناً وهرب بروتاجوراس الى صقلية، ولكنه غرق في البحر، وكان ذلك حوالي ٤١٠ق.م، وهو صاحب القول الشهير الذي يلخّص تعاليمه كلها وهو: (الإنسان هو معيار كلّ الأشياء، معيار ما هو موجود فيكون موجوداً، ومعيار ما ليس بموجود فلا يكون موجوداً). وفي الحقيقة هذه الكلمة تهدف إلى نفي الموضوعية عن كلِّ الأشياء، وإنَّ كلَّ ما يقال إنَّه موجود، إنَّما هو موجود لأنَّ الإنسان يظنه موجوداً، وإلَّا فهو زائف، ثمَّ ترقت فلسفته، فجاء بعده جورجياس ٤٨٤ق م -٣٩٦ ق.م، فكتب كتاباً بعنوان:"حول الطبيعة أو اللاوجود" والسفسطة واضحة في عنوانه، حيث ساوى بين الطبيعة واللاوجود، وقد حاول في كتابه أن يبرهن على ثلاثة قضايا:

١- لا يوجد شيء.

٢- إذا وجد شيء فلا يمكن معرفته.

٣- إذا أمكنت معرفته فلا يمكن نقل معرفته للآخرين، وقد أورد أصحاب الموسوعة الفلسفيَّة بإشراف روزنتال اسمه هكذا: بروتاغوراس ص٨١، والموسوعة الفلسفيَّة ص١٠١، والأمر سهلٌ.

وطريق العيان بالكشف. وحال المرتبة النظريَّة قد استبان أنَّها لا تصفوا عن خلل، وعلى تسليمه لا يعمّم، فتعيّن الطريق الآخر، وهو التوجّه إلى الله تعالى بالتعرية الكاملة والالتجاء التام وتفريغ القلب بالكليَّة عن جميع التعلقات الكونيَّة والعلوم والقوانين)(١).

وقال القيصري في مقدِّمة شرح الفصوص: (إنَّما كان صاحب النظر الفكري غير معتبر عند أهل الله؛ لأنَّ المفكرة جسمانية يتصرف فيها الوهم تارةً والعقل أخرى، فهي محل ولا يتهما والوهم ينازع العقل)(٢).

أمَّا بالنسبة للمعارف الغيبيَّة الحاصلة لسالكي هذا الطريق، فتسمّى عندهم بـ(**المكاشفات**)، أي ما يظهر للعارف من المعاني والحقائق الغيبيَّة المفاضة على قلبه أثناء سلوكه العلمي.

وقد تعرّض القيصري في مقدِّمة شرحه للفصوص إلى بيان مراتب الكشف وأنواعها، ونحن ننقل مقتطفات منها بما يسعه هذا المقام:

قال: (اعلم أنَّ الكشف لغةً: رفع الحجاب... واصطلاحاً هو: الاطلاع على ما وراء الحجب من المعاني الغيبيَّة والأمور الحقيقية وجوداً أو شهوداً، وهو معنوي وصوري، وأعني بالصوري: ما يحصل في عالم المثال من طريق الحواس الخمس...

[ثمَّ قال]: وهذه المكاشفات أي الصوريَّة قلَّ ما تقع مجرَّدة عن الاطلاع على المعاني الغيبيَّة، بل أكثرها يتضمن المكاشفات المعنوية، فتكون أعلى مرتبة وأكثر يقيناً، لجمعها بين الصورة والمعنى.

[ثمَّ أضاف]: ومنبع هذه الأنواع من المكاشفات هو القلب الإنساني بذاته، وعقله المنور العلمي المستعمل لحواسه الروحانية، فإنَّ للقلب عيناً وسمعاً وغير ذلك من الحواس.

---

(١) المصدر السابق: ص٣٦.

(٢) شرح فصوص الحكم، القيصري: ج١، ص٢٨٢.

[ثمَّ قال]: وأمَّا الكشف المعنوي المجرَّد من صور الحقائق الحاصل من تجليات الاسم العليم والحكيم، فهو ظهور المعاني الغيبيَّة والحقائق العينيَّة)(١).

أمَّا بالنسبة إلى الميزان المعرفي المعتمد لديهم في تقييم مبانيهم ومسائلهم، وتمييز الحقّ من الباطل فيها، فقد وقع فيه اضطراب كبير في كلماتهم بين كونه هو (البرهان العقلي)، أم (النصوص الدينيَّة) أم (نفس الشيخ)، أم (ميزان خاص) لا يعرفه إلَّا الراسخون في العلم.

قال **القونوي** في مقدِّمة "**مفتاح الغيب**": (ولكلِّ علمٍ أيضاً معيار يعرف به صحيح ما يختص به من سقيمه، وخطؤه من صوابه. [ثمَّ قال]: ولمَّا كان شرف كلِّ علمٍ إنَّما هو بحسب معلومه ومتعلقه، كان العلم الإلهي أشرفها لشرف متعلقه، وهو الحقّ تعالى، فكانت الحاجة إلى معرفة موازينه وتحصيل ضوابط أصوله وقوانينه أمسّ، وإنَّه وإن قيل فيه إنَّه لا يدخل تحت حكم ميزان؛ فذلك لكونه أوسع وأعظم من أن ينضبط بقانون مقنّن وينحصر في ميزان معيّن، لا لأنَّه لا ميزان له، بل صحّ عند الكلِّ من أهل التحقيق من أهل الله أنَّ له بحسب كلِّ مرتبةٍ واسم من الأسماء الإلهيَّة، ومقام وموطن وحال ووقت وشخص، ميزاناً يناسب المرتبة والاسم)(٢).

وقال **القيصري** في مقدِّمة الفصوص: (... والفرق بينها وبين الخيالية الصرفة موازين يعرفها أرباب الذوق والشهود، بحسب مكاشفاتهم كما أنَّ للحكماء ميزاناً يفرق بين الصواب والخطأ وهو المنطق، منها: ما هو ميزان عام وهو القرآن والحديث المبني كلٌّ منهما على الكشف التام المحمدي صَلَّىاللهُعَلَيهِوَآلِه .

ومنها: ما هو خاص يتعلق بحال كلّ منهم الفائض عليه من الاسم الحاكم والصفة الغالبة له)(٣).

---

(١) المصدر السابق: ج١، ص٨٧ ـ ٩١.

(٢) مفتاح الغيب، القونوي: ص٧.

(٣) مقدِّمة الفصوص، القيصري: ص٣٢.

وقال **أبو حامد الإصفهاني المعروف بـ(تركة)** في آخر "**قواعد التوحيد**": (اعلم أنَّ أصحاب النظر والتعليم عندهم علم يمكن أن يتميّز به النظر الصحيح عن الفاسد ... وليس عند السالكين من أصحاب المجاهدة آلة شأنها ما ذكرناه.

[ثمَّ قال]: لابُدَّ للسالكين من أصحاب المجاهدة أن يحصّلوا العلوم الحقيقيَّة الفكريَّة النظريَّة أوّلاً بعد تصفية القلب بقطع العلائق المكدرة المظلمة ... حتَّى تصبح هذه العلوم النظريَّة التي من جملتها الصناعة الآليَة المميّزة بالنسبة للمعارف اللدنية [أي المكاشفات] كالعلم الآلي المنطقي بالنسبة للعلوم النظريَّة.

[ثمَّ أردف بقوله]: هذا إذا لم يكن له شيخ مكمّل يرشده في كلِّ مقامٍ ومنزل)[١].

والظاهر أنَّ هذه الدعوى من أبي حامد ـ في ضرورة تحصيل المنطق والفلسفة لمريدي الطريق من الصوفيَّة في ظرف فقدان المرشد ـ من مختصاته الشخصيَّة، ولم يوجد أحد من العرفاء والصوفيَّة قبله ممَّن ذهب إليها، بل هذا الطريق العقلاني مذموم عندهم، كما هو واضح من صريح كلماتهم.

معالم المدرسة الصوفيَّة العرفانيَّة

وبعد الفراغ من استعراض كلمات القوم ومشايخهم حول هذه المدرسة العرفانيَّة، يمكننا أن نشير إلى المعالم الرئيسيَّة لهذه المدرسة العتيقة:

الأوّل: تعتمد هذه المدرسة على قلب الإنسان كأداة معرفيَّة وحيدة في كشف الحقائق، والظاهر أنَّ المقصود من القلب هنا هو عين جوهر النفس الناطقة المجرَّدة عن المادّة في مقام الذات، والمتعلِّقة بالبدن عن طريق قواها المتعدّدة.

الثاني: ترى هذه المدرسة أنَّ قلب الإنسان ـ بما أنَّه من سنخ عالم الغيب والمجرَّدات ـ مرآة صافية تحمل الاستعداد التام لإشراق العلوم الغيبيَّة عليها لولا الموانع والحجب التي لحقتها بعد تعلّقها بالبدن، وهذه الحجب ليست إلَّا التعلّقات

---

(١) التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تركة: ص٥٨٩.

النفسانيَّة بعالم المادّة ومبادئها الحسّية والخياليَّة.

الثالث: إنَّ القوَّة العقليَّة التفكيريَّة وإن تعلّقت بالأمور المعنويَّة الشريفة، لكنها عاجزة في نفسها عن الوصول إلى حقائق الأشياء، ومنازعة من قبل القوَّة الوهميَّة والخياليَّة، بالإضافة إلى أنَّ كثرة استعمالها يُعدّ من أكبر الشواغل والموانع للإنسان عن السلوك العرفاني الصحيح.

الرابع: إنَّ المعلِّم أو الشيخ في هذه المدرسة، ليس له إلَّا دور التوجيه التكويني لمرآة قلب السالك إلى جهة الإشراق من باب معرفته بالأحوال النفسانيَّة للمريد من جهة، وخبرته العالية بمنازل الطريق من جهةٍ أخرى.

الخامس: إنَّ فلسفة السلوك عندهم قائمة على التصفية العمليَّة للنفس الإنسانيَّة عن كلِّ ما يشغلها عن التوجّه إلى الله تعالى، ولا يكون ذلك إلَّا بتعطيل سائر القوى الإدراكيَّة الحسّية والخياليَّة والعقليَّة التفكيريَّة عن نشاطاتها العادية، ثمَّ السعي لقطع سائر التعلّقات النفسانيَّة بعالم الطبيعة أوَّلاً، ثمَّ بكلِّ ما سوى الحقّ تعالى ثانياً، بحيث تصبح النفس متوجهة بكليتها إلى مبدأ الفيض والوجود سبحانه وتعالى.

السادس: بناءً على ما سبق، فإنَّ الحركة المعرفيَّة الصوفيَّة ليست حركة تفكيريَّة في المعقولات بهدف معرفة الأشياء بالحدِّ والبرهان، بل هي حركة وجدانيَّة في التعلّقات النفسانيَّة، بالانتقال من حالة نفسانيَّة مادّية خسيسة إلى حالة نفسانيَّة معنويَّة شريفة، بهدف الوصول إلى الحقِّ تعالى.

ومعنى الوصول هو قطع كلِّ التعلّقات النفسيَّة بكلِّ ما سوى الله تعالى، بطي المراحل والمنازل المتعدّدة، حتَّى لا يبقى في قلب السالك إلَّا ربّه ولا يشاهد غيره، وهو المسمَّى عندهم بالفناء.

السابع: إنَّ السالك يعتمد في حركته النفسانيَّة على العبادات والرياضات الشرعيَّة المختلفة المدوَّنة في كتبهم، والتي ليس لها إلَّا هدف واحد، وهو ترويض

كلِّ القوى النفسانيَّة على المسالمة والمشايعة لقلب السالك في التوجّه إلى الله تعالى، بحيث يصبح وجوده كلّه وجوداً وحدانياً يسير في اتجاه واحد.

الثامن: مع استمرار حركة السالك في رياضاته ومجاهداته وإزالة الحجب وانتقاله من حالةٍ إلى حالةٍ، تصفو نفسه، وتشرق على قلبه أنواع المعارف الغيبيَّة الصوريَّة والمعنويَّة المسمَّاة بـ(المكاشفات)؛ وذلك بحسب استعداداته المختلفة.

والمعارف الصوريَّة هي عبارة عن تمثلات خياليَّة برزخيَّة لموجودات عالم الغيب من الحوادث الطبيعيَّة المستقبليَّة أو الجن والملائكة والأرواح والحور والقصور وغيرها من الموجودات الغيبيَّة. وأمَّا المعارف المعنويَّة، فهي عندهم إمَّا إلهامات حدسيَّة وعلوم حصوليَّة شريفة من سنخ حكم الأنبياء والأولياء عليهم السلام، أو علوم حضوريَّة ومشاهدات قلبيَّة لأعيان الموجودات الغيبيَّة.

التاسع: استعمل العرفاء الأدلة العقليَّة في مقام الإثبات العلمي لا من باب الإيمان بها، بل من باب الاحتجاج بها على خصومهم لإلزامهم بصحَّة مطالبهم.

وقد توسلوا في سبيل ذلك بشتَّى الطرق االجدليَّة والخطابيَّة، وقد وصلت هذه الأساليب إلى ذروتها على يد الفيلسوف الكبير صدر الدين الشيرازي (رحمه الله) المعروف بـ (ملّا صدرا)، والذي بذل جهداً عظيماً، وأبدى مقدرة كبيرة وسخّر كلَّ طاقاته العقليَّة لإثبات مباني الصوفيَّة، واعتقاداتهم بالأدلة العقليَّة البرهانيَّة بحسب اعتقاده، وذلك في مدرسته الفلسفيَّة الخاصّة، والتي سمّاها بـ (الحكمة المتعاليَّة)، وسيتمُّ التعرّض لها فيما بعد.

العاشر: سعى العرفاء إلى تصوير ميزان معرفي توزن به معارفهم وعلومهم الكشفيَّة لتمييز الحقّ من الباطل فيها؛ وذلك بعد أن أعرض سلفهم من الصوفيَّة عن البحث عن الميزان أو الكلام عنه، على أساس أنَّ معارفهم ذوقيَّة وجدانيَّة بيّنة، أو أنَّها فوق طور العقل؛ وبالتالي لا تخضع لأيِّ ميزانٍ علمي معيّن، فهي فوق كلِّ ميزانٍ.

وقد أشرنا إلى أن كلماتهم مضطربة حول هذا الأمر المهم، فهناك من طرح المنطق والفلسفة كميزان، وهناك من طرح النصوص الدينيَّة من الكتاب والسُنَّة ـ من باب أنَّها كشف المعصوم عليه السلام ـ وجعلها هي الميزان، وهناك من ذهب إلى أن الشيخ هو الميزان، وآخر إلى أنَّ هناك موازين خاصّة بالمراتب والمقامات العرفانيَّة لا يعلمها إلَّا أهلها من الراسخين في العلم.

نقد المدرسة الصوفيَّة العرفانيَّة

بعد الفراغ من بيان المعالم الكليَّة لهذه المدرسة، لنا أن ننظر فيها بالنظر التحقيقي من جهات:

الأولى: إنَّ شرافة هذا الطريق تكمن في تكميل القوَّة العمليَّة للنفس الناطقة الإنسانيَّة، والارتقاء بها إلى أعلى مراتب التوحيد والإيمان مع مراعاة الشرائط الأخرى، وهذا الأمر ممَّا لا ريب فيه أيضاً عند جمهور الفلاسفة والحكماء. إذاً فهذا السلوك العملي ليس من مختصات المدرسة الصوفيَّة بل لغيرهم فيه نصيب.

بيان ذلك: إنَّ الفلاسفة والحكماء يرون أنَّ طريق الكمال الحقيقي للإنسان ـ بما هو ناطق وعاقل ـ هو في تكميل القوَّتين العاقلتين النظريَّة والعمليَّة، قال **أبو نصر الفارابي** في "**تحصيل السعادة**": (إذا انفردت العلوم النظريَّة، ثمَّ لم يكن لمن حصلت له قوَّة على استعمالها في غيرها [أي قوَّة عمليَّة] [١] كانت فلسفة ناقصة، والفيلسوف الكامل على الإطلاق هو أن تحصل له العلوم النظريَّة، وتكون له قوَّة على استعمالها ... فيكون الكامل على الإطلاق هو الذي حصلت له الفضائل النظريَّة أوَّلاً، ثمَّ العمليَّة ببصيرة يقينيَّة)[٢].

---

(١) ما بين المعقوفتين للكاتب.

(٢) تحصيل السعادة، الفارابي: ص٨٩.

وكمال القوَّة النظريَّة عندهم هو في معرفة الأشياء على ما هي عليه في الواقع ونفس الأمر بالحدِّ والبرهان؛ وبالتالي صيرورة الإنسان عالماً علمياً مضاهياً للعالم العيني.

قال **الشيخ الرئيس ابن سينا**: (وكمال الجوهر العاقل أن يتمثل فيه جلية الحقّ الأوَّل، قدر ما يمكن أن ينال منه ببهائه الذي يخصّه، ثمَّ يتمثل فيه الوجود كله على ما هو عليه مجرَّداً عن الشوب)[1].

وكمال القوَّة العمليَّة عندهم هو في استيلائها على القوَّة البدنيَّة بالتجرّد عن العلائق المادّية، والكامل في القوَّتين يسمّى عندهم بـ **(الحكيم المتأله)** أو **(العارف المتنزه)**.

قال **ابن سينا** في"**الإشارات**": (والعارفون المتنزهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن، وانفكوا عن الشواغل خلصوا إلى عالم القدس والسعادة، وانتعشوا بالكمال الأعلى، وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها)[2].

قال الشارح **المحقّق الطوسي**: (يريد بالعارف: الكامل بحسب القوَّة النظريَّة، والمتنزه: الكامل بحسب القوَّة العمليَّة، فإنَّ كمال القوَّة العمليَّة هو التجرّد عن العلائق الجسمانيَّة)[3].

وبعد أن فرغ ابن سينا من بيان أحوال الكاملين بحسب القوَّة النظريَّة في النمط الثامن من كتابه **(الإشارات والتنبيهات)**، شرع في الكلام عن أحوال الكاملين بحسب القوَّة العمليَّة في النمط التاسع الموسوم بـ **(مقامات العارفين)**، وليس المقصود من العارفين عامّة الصوفيَّة، الكاملين بحسب القوَّة العمليَّة دون النظريَّة ـ كما قد يتوهم البعض ـ، بل المقصود من العارفين الفلاسفة المتألهون

---

(١) الإشارات والتنبيهات (شرح المحقّق الطوسي): ص٣٤٥.

(٢) المصدر السابق: ص٣٥٣ ـ ٣٥٤.

(٣) المصدر السابق: ٣٥٤.

الكاملون بحسب القوّتين النظريَّة والعمليَّة، الذين يشكّلون قمة الهرم بالنسبة لعموم العارفين، فهم المقصودون أوّلاً وبالذات.

وقد بيّن الشيخ في هذا النمط أنحاء ومراتب السلوك العملي في قطع العلائق المادّية، وما يلزم من ذلك من المشاهدات والمكاشفات التي ترد على قلب السالك المريد، إلى أن تنتهي به إلى مرحلة الفناء التي لا يرى فيها العارف السالك إلّا الحقّ سبحانه وتعالى.

وما كتبه الشيخ يعدُّ أفضل ما كُتِب في التصوف في هذا الزمان؛ ولذا قال **الفخر الرازي** فيه: (إنَّ هذا الباب أجلّ ما في هذا الكتاب، فإنَّه رتّب فيه علوم الصوفيَّة ترتيباً ما سبقه إليه من قبله ولا لحقه من بعده)[(١)].

مع العلم أنَّ ابن سينا كتب هذا النمط في مقامات العارفين ودرجات السالكين قبل أن يولد محيي الدّين والقونوي والقيصري وغيرهم من العرفاء الصوفيَّة بأكثر من قرنين من الزمان.

والمقصود من كلّ ما تقدم بيان عدم اختصاص هذا النحو من السلوك العملي في تصفية النفس والوصول إلى الله تعالى بالمدرسة الصوفيَّة، بل هو من ضروريات الطريق في تكميل العقل العملي ـ الذي أولاه الفلاسفة كلَّ الاهتمام والعناية ـ إلى جانب تكميل القوّة النظريَّة العاقلة.

ولكن الصوفيَّة اشتهروا بهذا الطريق دون غيرهم؛ لاقتصار هممهم وتوجههم إليه وانقطاعهم وعكوفهم عليه دون غيره، ونحن لا ننكر فضلهم وفضيلتهم في هذا الطريق، من حيث كونهم أهل خبرة وتخصّص في هذا المجال العملي، ولكن التخصّص في أمر شيء، وكونه محصوراً فيهم شيء آخر.

فحالهم كحال أصحاب المذهب التجريبي ـ كما أشرنا إليه من قبل ـ من حيث عكوفهم على الجانب العملي التجريبي دون غيره، الأمر الذي يقتضي نبوغهم

---

(١) الإشارات والتنبيهات (شرح المحقّق الطوسي)، ج٣: ص٣٦٣.

فيه، ولكن لا يعني ذلك انحصار المسلك التجريبي فيهم، بل التجربة من مبادئ البرهان عند الفلاسفة وأصحاب المذهب العقلي أيضاً.

الثانية: عدم الاهتمام والعناية بتكميل القوَّة النظريَّة في معرفة الأشياء بالحدِّ والبرهان، والتي تُعدُّ من أعظم الكمالات الإنسانيَّة عند طالب الحقّ والحقيقة، لبناء الرؤية الكونيَّة الاعتقاديَّة الصحيحة، الأمر الذي جعلهم في معرض الانحراف العقائدي الكبير.

فلا يمكن بأيِّ وجهٍ من الوجوه أن يغني كمال القوَّة العمليَّة عن هذا الضعف، والواقع خير دليل على ذلك، إذ إننا نجد الاختلافات الجوهريَّة في أصول الاعتقاد واقعة بينهم، حيث ظهر المسلك الصوفي في أغلب الملل والنحل من البوذيَّة والهندوسيَّة إلى المسيحيَّة والمذاهب الإسلاميَّة المختلفة، ولا يمكن أن تكون كلّ هذه المذاهب المتباينة، بل المتقابلة، صادقة ومطابقة للواقع.

الثالثة: إنَّ تكامل القوَّة العمليَّة لا يستلزم تكامل القوَّة النظريَّة، لاختلاف الموضوع والمنهج والغاية، بل إنَّ حقيقة السلوك هو تعميق الإيمان بما يعتقده الإنسان، وبما يكتسبه من علوم ومعارف قبل السلوك، ونحن لم نرَ أحداً قد غيّر مذهبه أو اعتقاده بعد سلوكه العرفاني.

وخير شاهد على ذلك مجموعة المسائل التي بعث بها قطب العارفين في هذه المدرسة، (صدر الدّين القونوي)، إلى المحقّق نصير الدّين الطوسي يستفسر فيها عن بعض المسائل الفلسفيَّة المتعلّقة بالتوحيد، وقد كشفت تلك المسائل عن ضعفه الشديد في الجانب الفلسفي والاعتقادي، على رغم وصوله إلى أعلى مراتب الكمال في الجانب العملي، كما هو مشهور، وكما صرّح هو بنفسه.

قال القونوي في "**المسائل**": (فهذه بعض المسائل التي كان قديماً قد اعتاص على الداعي في بداية تحصيله وشبابه كشف سرّها ومعرفة جليّ أمرها، ولم يحصل له من كلام أهل البحث والتحصيل فيها ما يشفي عليلاً أو يوضّح إلى معرفة مضمون

هذه المسائل سبيلاً. فلمَّا آيس من حصول المراد من أقاويل أهل البحث والتحصيل، وتوجّه إلى الحقّ بالتعرية والافتقار، على نحو ما استفاد من نصائح أولي الأيدي والأبصار، اجتذبه الحقّ بعنايته إليه، وعرّفه بعد التحقيق بمعرفته كلّ ما كان قد اعتاص عليه إلى غير ذلك، بل ممَّا لم يخطر ببال، بل يتحقّق بذوقه وشهوده بعد تجاوز مرتبتي البحث والمقال. فأحبّ بعد ذلك، كما قلنا، من حيث عدم اقتناع الهمة بالمحصول أن يستفيد من فضله سبحانه الذي هو للصفوة من عباده مبذول، اختار بحكم حالته البرهانيَّة السؤال عن هذه الأمور من الجناب المولوي الذي هو بأنواع صور الإفادة قيّم وجدير، عسى أن يعرف بما يقتضيه الرأي الصائب فيها ويبينه على البراهين التي يعوّل عليها ويستند الحكم والاختيار إليها، عساه أن يجمع كما سبقت الإشارة إليه، بين الطمأنينتين البرهانيَّة والعيانيَّة، والدلائل العقليَّة والبرهانيَّة، ففي ذلك مزيد وضوح، وكمال تحقّق رافع لأنواع الاشتباه)[١].

وفي كلامه إشارة واضحة إلى أنَّه بعد أن مرَّ بمرحلة الشكّ العلمي التجأ إلى السلوك العملي حتَّى حصل له الاطمئنان بالذوق والشهود، ومع ذلك فقد بقيت معه حالة الشكّ العلمي السابقة بعد السلوك، فأراد أن يجمع بين المعرفة القلبيَّة والمعرفة العقليَّة البرهانيَّة، والتي ظلّت على حالها بعد السلوك، فالتجأ إلى علَّامة عصره الفيلسوف المحقّق نصير الدِّين الطوسي (رحمه الله) لاستجلاء شكوكه ورفع هواجسه، وهو صريح في إثبات المطلوب الذي أشرنا إليه من عدم التلازم الذاتي بين التكامل النظري والعملي.

الرابعة: النزعة السفسطائية الشديدة لديهم، والمتجلية في تشكيكهم في الأحكام العقليَّة البرهانية، وأنَّها متباينة بتباين المدارك الذهنية والأمزجة الشخصية، بنحوٍ لا يمكن معه التعويل عليها أو الأطمئنان والركون إليها.

---

(١) أجوبة المسائل النصيرية، المحقّق الطوسي: ص١٩٧.

وهذا الأمر المؤسف ظاهر في كلمات مشايخهم وأقطابهم، بنحوٍ لا يمكن دفعه أو تأويله، وهو ما انعكس بشدة على سلوكهم العملي؛ لذا نراهم قد أعرضوا عن العلم وأهله، وانكبوا على السلوك العملي المحض، ولم يلجأوا للاستدلال العلمي في نهاية المطاف، إلَّا لإلزام خصومهم بما ألزموا به أنفسهم، كما نقلنا ذلك عنهم.

وللمتتبع أن يراجع إشكالات **الفناري** في "مصباح الأنس" على المنهج العقلي؛ ليرى أنَّها حملت روح التشكيك والسفسطة في إبطال التعليم[1].

ولا بأس من أجل المزيد من الاستظهار أن ننقل مقتطفات من أقوال قطب العارفين وشيخ السالكين في هذه المدرسة، **المولى صدر الدين القونوي** في رسالته "**المفصحة عن منتهى الأفكار وسبب اختلاف الأمم**". قال: (فلمَّا رأى المستبصرون من أهل الله ما ذكرنا، واستقرأوا أيضاً ما في أيدي الناس من العلوم، وجدوها ظنوناً وتخيلات، وإن كان بعضها أقوى من بعض، ولم يجدوا شيئاً منها يقوم على ساقٍ، ولا يجتمعون في الحكم على شيء بحكم يقع بينهم عليه الاتفاق، ممَّا خلا أكثر المسائل الرياضية الهندسية لكون براهينها حسّية)[2].

وقال في فصلٍ ثانٍ: (فإنَّ الأحكام العقليَّة تختلف بحسب تفاوت مدارك أربابها، والمدارك تابعة لتوجهات المدركين، والتوجّهات تابعة للمقاصد، التابعة لاختلاف العقائد والعوائد والأمزجة والمناسبات)[3]، **وهو صريح في القول بالنسبيَّة والتعدديَّة الفكريَّة**.

ثمَّ أكّد على مذهبه هذا **بقوله**: (فاختلف ـ للموجبات المذكورة ـ أهل العقل النظري في موجبات عقولهم، ومقتضيات أفكارهم وفي نتائجها، واضطربت آراؤهم،

(١) مصباح الأنس، الفناري: ص١٠.

(٢) الرسالة المفصحة، نقلاً من كتاب أجوبة المسائل النصيرية: ص١٧٨.

(٣) المصدر السابق: ص١٨٣.

فما هو صواب عند شخص هو عند غيره خطأ، وما هو دليل عند البعض، هو عند الآخرين شبهة، فلم يتفقوا في الحكم على شيء بأمرٍ واحد. فالحقّ بالنسبة إلى كلِّ ناظرٍ، هو ما استصوبه ورجّحه واطمأن به)[١].

ثمَّ عاد وشكّك في اعتبار البراهين العقليَّة بقوله: (ورأينا أيضاً أموراً كثيرة قرّرت بالبراهين قد جزم بصحّتها قوم، بعد عجزهم وعجز من حضرهم من أهل زمانهم عن العثور على ما في مقدِّمات تلك البراهين من الخلل والفساد، فظنوها براهين جلية وعلوماً يقينية، ثمَّ بعد مدة من الزمان تفطنوا هم أو من أتى من بعدهم، لإدراك خلل في بعض تلك المقدِّمات أو كلها، وأظهروا وجه الغلط فيها والفساد ... ثمَّ إنَّ الكلام في الإشكالات القادحة، هل هي شبهة أو أمور صحيحة كالكلام في تلك البراهين، والحال في القادحين كالحال في المثبتين السابقين)[٢].

ثمَّ ختم كلامه بقوله: (فيتعذر إذن وجدان اليقين وحصول الجزم التام بنتائج الأفكار والأدلة النظرية)[٣].

أقول: هذا جزاء من ترك العروة الوثقى، ولم يطلب العلوم العقليَّة من مظانها، وليت شعري! لو كان ما في أيدي الناس من العلوم والمعارف ليس إلَّا خيالات وأوهام، والأحكام العقليَّة نسبية، والبراهين الفلسفية لا تفيد الاطمئنان، وجميع الأدلة النظريَّة فاقدة للميزان، فكيف بنى عقيدته ورؤيته الكونية النظرية، أم كيف اهتدى لسبيل السلوك العملي إلى الله تعالى، ومن الذي دعاه إليه أو ما الذي دلّه عليه؟!

ونحن لا نملك للردِّ عليه في هذا المقام إلَّا الأجوبة التي أوردناها للردِّ على السفسطائيين والشكاكين في المقصد الأوّل، فليرجع إلى هناك.

---

(١) المصدر السابق: ص١٨٣.

(٢) المصدر السابق: ١٨٤.

(٣) المصدر السابق.

الخامسة: إنَّ الكشف عندهم إمَّا صوري أو معنوي، ونحن لا ننكر عليهم إمكان حصول مثل هذه المعارف الغيبية الشريفة أو وقوعها بالفعل، ولا سيَّما بعد تصفية النفس عن التعلقات المادّية المانعة لجوهر النفس عن إدراك الأمور الغيبية، فالكشف الصوري كالمنامات الصادقة التي تكشف عن الحوادث المستقبلية عند كثير من الناس، أو مشاهدة أرواح الأولياء والصالحين. وأمَّا الكشف المعنوي للمعاني الغيبية، فهو أمر واقع لأصحاب السلوك من المؤمنين المخلصين، ويشهد له ما ورد في الحديث النبوي الشهير: (**من أخلص لله أربعين يوماً فجّر الله ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه**)[1].

ولكن ينبغي أن يُعلم أنَّ هذه المعارف المعنوية ليست من سنخ العلوم والمعارف المدرسية التخصصية، بل هي من سنخ الحِكَم الأخلاقية الشريفة، كالتي جاء بها الأنبياء عليهم السلام، والتي تزهّد في الدنيا وترغّب في الآخرة، وتحذّر من غرور الدنيا والنفس والشيطان.

أمَّا ما يدّعونه من المعارف الفلسفية الخاصة، كالوحدة الشخصية للوجود، أو مراتب الظهور والتجليات، وغيرها من مسائل العرفان النظري، فلا اعتبار لها إلَّا بعد مطابقتها للميزان العقلي البرهاني.

السادسة: أمَّا ما يدّعونه من العلم الحضوري بالأشياء، فسنكشف عن ماهيَّته واعتباره العلمي بنحوٍ تحقيقي في هذا البحث الجديد.

بحث بديع عن حقيقة العلم الحضورى وحجيَّته العلميَّة

سوف نشرع في البداية في استعراض آراء العرفاء، والذين اقتفوا آثارهم ورجعوا إلى طريقتهم من الفلاسفة الإشراقيين، الذين آمنوا بالعلم الحضوري وغالوا فيه، ورفعوه فوق العلم الحصولى حتَّى في أعلى مراتبه العقلية، ووسموه بأنَّه هو العلم

(١) بحار الأنوار، العلَّامة المجلسي: ج٦٧، ص ٢٤٩.

الحقيقي، وأنَّه هو عين اليقين وحقّ اليقين، وأنَّ ماسواه ليس إلَّا ظلال الحقيقة وشبحها، ثمَّ نبيِّن بعد ذلك نظر الحكماء المحقّقين، ونظرنا فيه بحسب الواقع ونفس الأمر:

قال **القونوي** في "الرسالة المفصحة" كما نقلها عنه ابن الفناري: (لمَّا اتضح لأهل البصائر أنَّ لتحصيل المعرفة الصحيحة طريقين: طريق البرهان بالنظر، وطريق العيان بالكشف، وحال المرتبة النظريَّة قد استبان أنَّها لا تصفوا عن خلل، وعلى تسليمه لا يعمم، فتعيّن الطريق الآخر، وهو التوجّه إلى الله تعالى بالتعرية الكاملة والالتجاء التام وتفريغ القلب بالكلية عن جميع التعلقات الكونية والعلوم والقوانين)[١].

أمَّا الفلاسفة الإشراقيون، فقد تابعوهم على ذلك الأمر من ترجيح العلم الحضوري على الحصولي، قال **الشهرزوري** تلميذ شيخ الإشراق: (إنَّ العلوم الحقيقية تنقسم إلى قسمين: ذوقية كشفية، وبحثية نظرية، فالقسم الأوّل يعنى به معاينة المعاني والمجرّدات مكافحة، لا بفكر ونظم دليل قياسي، أو نصب تعريف حدّي ورسمي، بل بأنوار إشراقية متتالية متفاوته لسلب النفس عن البدن، وتبيّن معلّقة، وتشاهد مجرّدها ويشاهد ما فوقها مع العناية الإلهية)[٢].

وقال **شيخ الإشراق** في مطارحاته: (... فكأنَّه استبشر وقال: أولئك هم الفلاسفة والحكماء حقّاً، ما وقفوا عند العلم الرسمي بل جاوزوا إلى العلم الحضوري الاتصالي الشهودي، وما اشتغلوا بعلايق الهيولي، فلهم الزلفى وحسن مآب».[٣]

وهنا يصرّح بأنَّ العلم الحضوري هو العلم الحقيقي وماسواه رسوم وظلال الحقيقة.

---

(١) المصدر السابق: ص٣٦.

(٢) شرح حكمة الإشراق: ص٤.

(٣) التلويحات: ص٧٤.

والغريب أنَّه ينقل هذا الكلام عن مكاشفة حصلت له مع المعلِّم الأوّل أرسطو ـ صاحب العقل والمنطق والبرهان ـ والتي اختصّه بها من بين الخلائق، ولم يبح بها لأيٍّ من تلامذته ولم يدوّنها في شيءٍ من كتبه، ويا ليته نقلها عن صاحبه أفلاطون الإشراقي لتكون مسانخة له؛ لأنَّ فيها تعريض بنفس أرسطو وبمنطقه العقلي الخالد، والذي يعتبر بحقٍّ أساس العلم ومفخرة الإنسانية، والذي لولاه ما استطاع السهروردي أن يثبت حجيَّة كشف ولا مكاشفة.

وهذا يبيِّن لنا بوضوح حال أمثال هذه المكاشفات التي تكون في الغالب إفاضات باطنية لما يدور في نفس المكاشف ويتمناه.

أمَّا الملّا صدرا صاحب مدرسة الحكمة المتعالية، فقد التحق أيضاً ـ كشيخ الإشراق ـ بركب العرفاء، ودافع بكلِّ ما أوتي من قوَّة عن العلم الحضوري ومكاشفات العرفاء، واعتبر أنَّها هي العلوم الحقيقية وعين اليقين، **وأنَّ ما سواها عكوس في مرايا أو ظلال**، قال في كتابه "المبدأ والمعاد": (قد يكون بين صورة الشيء وذات العالم كما في العلم الحصولي المتحقّق بحصول صورة الشيء في نفس ذات العالم أو في بعض قواه حصولاً ذهنياً.

و المدرك بالحقيقة هاهنا هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصوّر، و إن قيل للخارج إنَّه معلوم فذلك بقصدٍ ثانٍ كما سبقت الإشارة إليه؛ إذ العلاقة الوجودية المستلزمة للعلم في الحقيقة إنَّما هي بين العالم والصورة لا غير، بخلاف المعلوم بالعلم الحضوري بحسب وجوده العيني؛ إذ المعلوم بالذات حينئذ هو نفس ذات الأمر العيني؛ لتحقّق العلاقة الوجودية بينه و بين العالم به.

فالعلم الحضوري هو أتم صنفي العلم، بل العلم في الحقيقة ليس إلَّا هو، ومن ذهب إلى أنَّ العلم بالغير منحصر في الارتسام لا غير فقد أخطأ وأنكر أتمَّ قسمي العلم)[1].

---

(١) المبدأ والمعاد: ص٨٢

وهنا يصرّح بأكملية العلم الحضوري وأنَّه هو العلم الأتمّ.

وقال أيضاً: (فقد تكلّم المتمسّكون بهذه الشريعة الحقّة في ماهيَّة الروح، فقوم منهم بطريق الاستدلال والنظر، وقوم منهم بطريق الذوق والوجدان لا باستعمال الفكر، حتَّى تكلّم في ذلك مشايخ الصوفية مع أنَّهم تأدبوا بآداب رسول الله ﷺ ولم يكشفوا عن سرِّ الروح إلَّا على سبيل الرمز والإشارة، ونحن أيضاً لا نتكلم إلَّا عن بعض مقامات الروح الإلهي وقواه ومنازله النفسية والعقلية، لا عن كنهه؛ لامتناع ذلك)[١].

وهنا يشير إلى العلم الحضوري الوجداني الكاشف للحقائق والأسرار عند الصوفية، وأنَّه من علوم وأسرار الأنبياء، ولم يبيِّن لنا كيفية ذلك ببيان منطقي رصين مجرّد عن التهويلات الشعرية. وإدراك الوجدانيات ليس مختصاً بالصوفية، بل هو مشترك بين جميع الناس، ولم تعلم منها شيء سوى أصل وجودها الساذج المجمل.

وقال أيضاً في كتاب "المشاعر": (ولا نعني بالوجود إلَّا ذلك الكون والذي لا يمكن تعقله وإدراكه إلَّا بالشهود الحضوري)[٢].

وقال في نفس المصدر: (فنورد فيها أوّلاً مباحث الوجود وإثبات أنَّه الأصل الثابت في كلِّ موجودٍ، وهو الحقيقة، وما عداه كعكسٍ وظلٍّ وشبحٍ)[٣].

وقال في "الأسفار": (وصور تلك الماهيّات في أذهاننا هي ظلالات تلك الصور الوجودية الفائضة من الحقِّ على سبيل الإبداع الأوّل الحاصل فينا بطريق الانعكاس من المبادئ العالية، أو بظهور نور الوجود فينا بقدر نصيبنا من تلك الحضرة؛ ولذلك صعب علينا العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه، إلَّا لمن تنور قلبه بنور الحقّ، وارتفع الحجاب بينه وبين الوجود المحض، فإنَّه يدرك بالحقِّ تلك الصور العلمية

---

(١) الحكمة المتعالية ج٨: ص٣١٠.

(٢) المشاعر: ص١٥.

(٣) المشاعر: ص٤.

على ما هي عليه في أنفسها)[١].

وهاهنا يتكلّم بلسان العرفاء بعد تجرّده عن لباس التفلسف، ويسم العلوم الحصولية بظلال الحقائق وأشباحها، وإنَّ العلم الحقيقي لا يتيسر إلّا بالعلم الحضوري بالأشياء، الحاصل لنا بالرياضة الصوفية.

وقال في مقدِّمة "الأسفار" ـ واصفاً سائر العلوم الحصولية للفقهاء والمتكلّمين والحكماء بأنَّها ظلمات بعضها فوق بعض، وأنَّ العلوم الحقيقية هي فقط في المشاهدات الحضورية العرفانية للصوفية ـ:(وليعلم أنَّ معرفة الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة، ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقاه العامي أو الفقيه وراثة أو تلقفاً، فإنَّ المشغوف بالتقليد والمجمود على الصورة لم ينفتح له طريق الحقائق كما ينفتح للكرام الإلهيين، ولا يتمثل له ما ينكشف للعارفين ... ولا ما هو طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحسين المرام، كما هو عادة المتكلّم، وليس أيضاً هو مجرّد البحث البحت كما هو دأب أهل النظر وغاية أصحاب المباحثة والفكر [يعني الفلاسفة]، فإنَّ جميعها ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها، ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور، بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يقذف في قلب المؤمن بسبب اتصاله بعالم القدس والطهارة وخلوصه بالمجاهدة ...)[٢].

وقال أيضاً واصفاً العلوم الكشفية: (وهي علوم كشفية، لا يكاد النظر يصل إليها إلّا بذوق ووجدان، كالعلم بكيفية حلاوة السكر، لا يصل بالوصف، فمن ذاقه عرفه)[٣].

وهكذا بهذه البيانات الشعرية التمثيلية الجذّابة يروّج لهذه العلوم الحضورية، ويرجّحها على العلوم الحصولية الرسمية، كما يدّعي العرفاء.

---

(١) الحكمة المتعالية ج١: ص٢٤٨.

(٢) الحكمة المتعالية ج١: ص١١.

(٣) الشواهد الربوبية: ص١٤٥.

وإلى هنا نكتفي بهذا المقدار من بيانات الإشراقيين حول مقام العلم الحضوري عندهم، وأفضليته على سائر العلوم الحصولية، ولنعرج على مقام الفحص العقلي، والبحث التحقيقي بالميزان المعرفي الموضوعي القويم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؛ لنضع الأمور في مواضيعها الطبيعية بعيداً عن الإفراط أو التفريط، فنقول متوكلين على الله العلي القدير:

أوّلاً: إنَّ للشيء مرتبتين واقعيتين من الوجود: مرتبة أصيلة عينية تمثّل وجوده الخارجي المتحقق في الأعيان والتي تترتب عليها الآثار الخارجية للشيء، ومرتبة مثالية علمية تمثّل وجوده الذهني الصوري الحاكي عن الوجود الخارجي.

ثانياً: إنَّ ماهيَّة الأشياء التي تمثّل المرتبة العقليَّة للذات العينية، بناءً على أصالتها المحرزة في الواقع وعند جمهور الحكماء قبل الملّا صدرا، وكما حققنا ذلك بنحوٍ قطعي في بحوثنا التفصيلية الخاصّة[1]، هي محفوظة بنفسها في الوجودين الذهني والخارجي؛ لأنَّ حقيقتها أنَّها ليست في الأعيان ولا في الأذهان بنفسها، بل بغيرها أي بالمبدأ الواجبي الأوّل جلَّ مجده، فيعرضها أن تكون في الأعيان فتترتب عليها الآثار الخارجية، ويعرضها أن تكون في الأذهان فيترتب عليها الآثار الذهنية، فالوجود مطلقاً عارض عليها، والعارض لا يبطل المعروض، وهذا معنى عينية الماهيَّة الذهنية للماهيَّة الخارجية.

ثالثاً: إنَّ المعرفة الماهويّة العقليَّة ـ وكما ثبت في صناعة المنطق ـ إنَّما تتحقق على النحو الأتمّ بمعرفة الحدّ والبرهان، حيث يحكي الحدّ عن كنه الماهيَّة بذاتياتها المقوّمة لها، ويحكي البرهان عن أحكام الشيء الواقعية عن طريق معرفة علله وأسبابه الذاتية.

رابعاً: إنَّ ما روي عن بعض كبار الفلاسفة بأننا لا نعرف حقائق الأشياء، كما رواه العارف المشهور صدر الدين القونوي في مراسلاته مع المحقّق الطوسي،

(١) أصالة الماهيَّة أو الوجود عند السيِّد الداماد والملّا صدرا.

إنَّما المقصود منه ـ وكما أجابه المحقّق الطوسي ـ هو الحقائق العينية، لا الحقائق العلمية، وهو أمر بديهي، وإلَّا لانقلب الوجود الذهني إلى وجود عيني، والماهيَّة تحكي عن كنه الشيء بإدراك آثاره الذاتية بناءً على السنخية التي تعبّر بها الآثار عن مقتضياتها، فعندما نقول مثلاً: إنَّ الإنسان حيوان ناطق في ذاته، نقصد منه أنَّه مبدأ لهذا الوصف الذاتي النابع من ذاته، والذي يحكي عن ذاته، فكونه مبدأ للحيوان الناطق هو نفسه كنه الإنسان، فطبيعة العلم هي طبيعة وصفية، ولا يتصور شيء وراء ذلك.

خامساً: إنَّ العلم الحضوري ـ كما عرّفه سائر الحكماء ـ هو: حضور الشيء بوجوده العيني الخارجي عند العالم، وهو إمَّا أن يكون نفس الوجود الخارجي للعالم، كعلمه بذاته، وإمَّا يكون خارجاً عنه قائماً به كعلم النفس الإنسانيَّة بقواها، وبسائر كيفياتها النفسية، وإمَّا أن يكون خارجاً عن العالم مبايناً له، فيكون موجوداً في قواه الظاهرية، كوجود الموجودات العينية المادّية عند الحواس الظاهرية للنفس الإنسانية، ولا يتصور قيام الموجودات الخارجية المباينة للنفس بنفس وجودها الخارجي بالنفس؛ لاستلزامه التناقض الصريح؛ لأنَّه يستلزم كون الشيء جوهراً ولا جوهر.

سادساً: إنَّ العلم الحضوري بالذات في المجرّدات التامة التي هي علل فاعلة لوجود الأشياء، كالباري تعالى والعقول، فإنَّه يستلزم العلم بجميع معلولاتها الصادرة عنها حتَّى قبل إيجادها، حيث إنَّ العلم بالعلَّة يستلزم العلم بالمعلول، وهو أرقى أنحاء العلم بالأشياء كما ثبت في صناعة البرهان، ولكن علمنا بعلل الأشياء يكون حصولياً وعلم المجرّدات بها يكون حضورياً، وهو من مختصات تلك الموجودات المقدَّسة.

سابعاً: العلم الحضورى بذواتنا يختلف فيه الأمر تماماً، حيث إنَّ ذواتنا ليست علَّة لشيء من الأشياء، بل هي بالقوَّة بالنسبة إلى علومها الكلية والجزئية،

أمَّا الجزئية فتخزن صورها في الخيال، ومعانيها الجزئية في الذاكرة، وأمَّا الكلية فتخزن في العقل الفعَّال الذي أفاضها عليها، كما ثبت ذلك في علم النفس الفلسفي[١].

فالنفس الإنسانيَّة خالية من أيِّ علمٍ بالفعل، إلَّا الاستعداد للتلقي عن العقل الفعَّال الذي هو مبدأ لفيضان المعقولات عليه، يقول ابن سينا: (وإذا قيل: إنَّ فلاناً عالم بالمعقولات، فمعناه أنَّه بحيث كلما شاء أحضر صورته في ذهن نفسه، ومعنى هذا أنَّه كلما شاء كان له أن يتصل بالعقل الفعَّال اتصالاً يتصور فيه منه ذلك المعقول، ليس أنَّ ذلك المعقول حاضر في ذهنه ومتصور في عقله بالفعل دائماً)[٢].

ومعنى الاتصال بالعقل الفعَّال لا كما ذهب إليه الملّا صدرا من الاتحاد الوجودي، بل بمعنى حصول المناسبة والاستعداد للاستفاضة من العقل الفعَّال، سواء بالتعليم أو التفكير.

وبناءً عليه، فعلمنا الحضوري بأنفسنا كما هو واقع لا يفيدنا أيَّ نحوٍ من العلم أو المعرفة بأنفسنا سوى أصل وجودنا الجزئي لا غير؛ لخلوها من أيِّ معقولٍ بالفعل، وهذا الأمر من أوضح البديهيات، حيث يدرك كلُّ إنسانٍ منا نفسه حضورياً من دون أن يعلم أيَّ شيءٍ عن نفسه، هل هو جوهر أم عرض أو مادّي أم مجرّد، أو واجب أو ممكن، وهكذا، حتَّى يدرس ويتعلّم بعد ذلك علم النفس الفلسفي حصولياً.

ثامناً: أمَّا بالنسبة للعلم الحضوري بالهيئات النفسية القائمة بجوهر النفس عندنا، كالصور العلمية والشوق والإرادة والخوف والسرور ... ، فهو مع شدة تأثيره المباشر على النفس، حيث إنَّه إدراك مباشر للآثار الخارجية الأُصيلة لهذه الوجودات القائمة بالنفس، فهو مجرّد إحساس باطني وجداني ، لا يفيدنا أيَّ إدراكٍ

---

(١) كتاب نفس الشفاء: ص٣٣٦.

(٢) المصدر السابق: ص٣٣٧.

علمي تفصيلي لحقيقة هذه الأشياء، شأنه في ذلك شأن الإحساس الظاهري للأشياء للعوارض المادّية الخارجية،غاية الأمر أنَّ الوجدانيات ندركها مباشرة لحضورها عند النفس، والمحسوسات الظاهرية المباينة لنا ندركها بتوسط أدواتنا الحسية لحضور الأشياء عندها، كما أشرنا إلى ذلك في أول البحث، وذلك كمن شاهد النار أو وضع يده فيها، فهو يراها أمامه، ويشعر بحرارتها بقوَّة، ولكن لا يدرك في نفس الوقت أيَّ شيءٍ عن حقيقتها، مع أنَّ مثل هذا النحو من الإدراك الساذج يمثّل به العرفاء لما يسمّونه بعين اليقين وحقّ اليقين .

ونحن نشاهد أنَّ المريض يراجع الطبيب مراجعة الجاهل للعالم، مع كون المريض عالماً بأحواله الباطنية والنفسية بالعلم الحضوري الوجداني، والطبيب يعلمها حصولياً.

فالذي نريد أن نقوله: إنَّ الإدراك الحضورى للوجودات الخارجة عنا، سواء كانت قائمة بنفوسنا، أم مباينة لنا حاضرة في قوانا، فإنَّها مع شدة إدراكنا لها، ليس لها أيّ قيمة علمية تحقيقية، بل لا يصحّ إطلاق اسم العلم عليها أصلاً، يقول ابن سينا في المعرفة الحسّية في باب التعليم: (... وهذا ممَّا ليس يعجبني، فإنَّه يشبه أن يكون التعلّم والتعليم لا يقال على ما يستفاد من الحسِّ، ولو أنَّ إنساناً أرى إنساناً آخرغيره شيئاً ما عرضه على حسّه فأفاده إدراكاً لمحسوس لم تكن عنده معرفته، فإنَّه لا يقال لنفس ما فعل به الآخر إنَّه علّمه شيئاً، ولا يقال للمفعول به ذلك إنَّه تعلّم شيئاً ... والأشبه أن يكونه هذا أيضاً ليس تعليماً وتعلّماً، بل تعريفاً وتعرّفاً، وألَّا يكون إدراك الجزئيات علماً بل معرفة)[1].

نعم، المعرفة الحسّية سواء كانت ظاهرية أم باطنية وجدانية هي علَّة معدة لانتزاع العقل بعد ذلك لماهيّات الأشياء منها، ومعرفتها بعد ذلك بالحدِّ والبرهان، اللذان يمثّلان العلم الحقيقي بالأشياء عندنا. وثبوت هذا الأمر لأنفسنا لمن أوضح

(١) برهان الشفاء: ص٥٨.

الواضحات، لمن رجع إلى عقله البسيط، وتجرّد عن المقبولات والمخيلات والموهومات، وعرف الفرق الفارق بين المعرفة العقليَّة التحقيقية وبين المعرفة الحسّية الوجدانية.

أمَّا ما يزعمونه من كون العلم الحضوري غير قابل للخطأ، فهو من المشهورات الكاذبة في بادئ الرأي، بعد أن بينّا أنَّه من مقولة الحسّ الوجداني الباطني الساذج، والحسّ كما أثبتنا ليس بحاكم، وإنَّما هو ناقل أمين؛ وبالتالي فلا يوصف بالصواب أو الخطأ، وإنَّما الذي يصيب ويخطأ هو العقل العام الحاكم، وكما يخطأ في أحكامه الحسّية الظاهرية، فهو يخطأ ايضا في أحكامه الحسّية الوجدانية التفسيرية، بل الخطأ فيها أكبر؛ لأنَّها مجهولة المنشأ...فتدبّر ذلك جيّداً.

فلا معنى بعد ذلك لما يدّعيه الملّا صدرا بقوله: (وهي علوم كشفية، لا يكاد النظر يصل إليها إلَّا بذوق ووجدان، كالعلم بكيفية حلاوة السكر، لا يصل بالوصف، فمن ذاقه عرفه)[1].

وليت شعري! كيف أصبح الإدراك الحسّي الساذج المشترك مع العجماوات أعظم من الإدراك العقلي الإنساني؟! فما هو العلم والفهم الذي حصله من ذاق حلاوة السكر، سوى الاستمتاع مع الجهل التام به؟!

وللأسف، فإنَّ أمثال هذه البيانات الشعرية المخيّلة شائعة بين الإشراقيين والعرفاء، ويتفاخرون بأنَّ علومهم ذوقية لا عقلية، وهو من المنكرات العلمية التي ينبغي أن يخجل العاقل منها، وسوف نتعرّض بإذنه تعالى لحقيقة هذه العلوم الذوقية في نهاية البحث، حتَّى نبيِّن ما لها وما عليها.

تاسعاً: هناك علم حضوري لدينا بأحد هيئاتنا العلمية، قد سمّاه الشيخ الرئيس بالعقل البسيط الذي يكون مبدأ للمعقولات عندنا، وهو في حقيقته يمثّل ملكة العلم عند العالم، كمن يعلم أنَّه عالم بهذه المسألة العلمية تفصيلاً،

---

(١) الشواهد الربوبية: ص١٤٥.

دون أن تتمثل تفاصيل هذه المسألة عنده، قال ابن سينا: (والثاني هو العلم البسيط الذي ليس من شأنه أن يكون له في نفسه صورة بعد صورة، لكن هو واحد تفيض عنه الصور في قابل الصور، فذلك علم فاعل للشيء الذي نسمِّيه علماً فكرياً ومبدأ له، وذلك هو للقوَّة العقليَّة المطلقة المشاكلة للعقول الفعَّالة)[١].

وهذا في الواقع علم بملكة العلم بالأشياء التى تفيض منها الأشياء بعد إفاضتها من العقل الفعَّال، وهي أقرب الأمثلة والنظائر عندنا لاقتضاء علم العلَّة الفاعلية بنفسها لعلمها بمعلولاتها في المجرّدات التامة، مع الفرق بأنَّ هذه العلَّة التي هي مبدأ لفيضان المعقولات حاصلة لنا من العقل الفعَّال، ولسنا علَّة لها بالحقيقة، بل قابلون لها.

وبهذا البيان يندفع ما أورده الملّا صدرا على الشيخ هنا بأنَّ هذا العلم البسيط يستلزم اتحاد العاقل والمعقول الذي كان قد أنكره الشيخ بشدة [٢] ؛ لأنَّ المدرَك هنا ليست المعقولات بل ملكتها ومبدؤها.

ومن الطبيعي أن ينكر الشيخ الرئيس أمثال هذه المباني الخيالية العرفانية غير المعقولة، حيث إنَّ أوَّل من ذهب إلى هذه النظريَّة هو صاحب إيساغوجي فرفوريوس الصوري، والذي أثنى عليه الملّا صدرا في كتبه ودافع عنه بشدة

قال الشيخ في كتاب "**الإشارات**": (وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس، عمل في العقل والمعقولات كتاباً يثني عليه المشاؤون [يقصد الأفلاطونيين الجدد أتباع أفلوطين]، وهو حشف كله، وهم يعلمون من أنفسهم أنَّهم لا يفهمونه، ولا فرفوريوس نفسه، وقد ناقضه من أهل زمانه رجل، وناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأوَّل) [٣].

---

(١) كتاب النفس من الشفاء: ص٣٣٢.

(٢) الحكمة المتعالية ج٤: ص١٢٦.

(٣) الإشارات والتنبيهات (شرح المحقّق الطوسي): ص٢٩٥.

وقال في "الشفاء" :(وأكثر ما هوّس الناس في هذا الذي صنّف لهم إيساغوجي، وكان حريصاً على أن يتكلم بأقوال مخيّلة شعرية صوفية، يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيل، ويدلّ أهل التمييز على ذلك كتبه في العقل والمعقولات وكتبه في النفس)[١].

هذا ما أردنا كشف اللثام عنه من حقيقة العلم الحضوري ومدى اعتباره العلمي؛ لكي يتبيَّن لأولي الألباب ما هو العلم الحقيقي الذي عليه قاطبة الفلاسفة والحكماء، وإنَّ ما ابتدعته الصوفية، ومن شايعهم من الإشراقيين، ليس إلَّا معارف حسّية جزئية ذوقية، لا تتضمن أيَّ معارف أو علوم حقيقية كاشفة عن الواقع ونفس الأمر.

واستكمالاً لما ورد في بحث العلم الحضوري، نردفه ببحثٍ آخر حول فلسفة السلوك العرفاني، والسبب الذي أوقع الصوفية في شبهة توهم العلم الحضوري بالأشياء الخارجية، وتقديمه على العلم الحصولي:

إنارة عقليَّة في فلسفة السلوك العرفاني

إنَّ السلوك الصوفي العملي هو في الحقيقة: حركة لجوهر النفس ـ المسمَّى عندهم القلب ـ بعقلها العملي في الكيفيات النفسانية، التي هي العلائق النفسية للسالك تجاه ما يحيط به من الأشياء، بيان ذلك:

إنَّ الحركة الوجدانية لنفس السالك في التخلص من العلائق المادّية الظلمانية، تعده للتحلّي بهيئات وكيفيات نفسانية مجرّدة نورانية تجعله أشد انفعالاً عن الصور والمفاهيم المعنوية، وأكثر ميلاً وحبّاً لها من غيره، الفاقد لهذه الهيئة النورانية، وهذه الهيئة الجديدة تجذب السالك بشدة إلى عالم المعنى والتجرّد وتدفعه عن عالم المادّة والطبيعة، وهذا هو نور الإيمان الذي ورد ذكره في الحديث النبوي

(١) كتاب النفس من الشفاء: ص٣٢٨.

الشريف عندما سئل النبي ﷺ عن معنى قوله تعالى: **﴿فَمَن يُرِدِ اللهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلَامِ﴾**[(١)]، فقال: **(إنَّ النور إذا وقع في القلب انفسح له وانشرح، قالوا: يا رسول الله، فهل لذلك علامة يعرف بها؟ قال: التجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والاستعداد للموت قبل نزول الموت)**[(٢)].

وكلما تجرّد السالك عن الهيئات والعلائق النفسانية المادّية، تصوّر بهيئات نفسية أشد نورانية من التي قبلها؛ لأنَّ الكيف النفساني قابل للشدة والضعف، فتجذبه بنحوٍ أكبر وأشد إلى عالم الغيب والقرب الإلهي، وهكذا إلى نهاية الطريق.

فهذه الحركة الشريفة للسالك مبدؤها العلاقة القلبية بعالم الطبيعة، ومنتهاها قطع جميع العلائق القلبية عمَّا سوى الحقّ سبحانه وتعالى، وهو الوصول.

وهذا هو الذي أوهم الصوفية والعرفاء بأنَّ هذا نحو من العلم الحضوري بالغير، غافلين عن أنَّ هذا علم وجداني للنفس بانفعالاتها الشخصية تجاه الصور والمعاني الغيبية، فظنوا أنَّ هذه الآثار الوجدانية لوجود الهيئات النفسانية آثاراً عينية للأشياء الخارجية. وبما أنَّ الوجود الخارجي هو منشأ الآثار، فتوهموا أنَّ الأشياء الخارجية حاضرة عند النفس بوجوداتها العينية.

وليس الأمر كما توهموه، فالعقل والبرهان هو الحاكم في مثل هذه الموارد الملتبسة، ولا بأس بالاستشهاد ببعض الموارد الوجدانية البديهية؛ لتقريب هذا المطلب الشريف للأذهان:

الأوّل: إنَّ الصبي الصغير عندما يشاهد المرأة الحسناء مثلاً، لا يشعر تجاهها بأيِّ شعورٍ سوى حصول صورتها لديه، وهو بلا شكّ علم حصولي بهذه المرأة، ولكن حينما يبلغ الحلم يتغيّر شعوره تماماً تجاهها، ويشعر بميل شديد إليها، ولا يعني هذا أنَّه أدركها بالعلم الحضوري ـ كما قد يتوهم ـ بل أحس وجدانياً

(١) الأنعام: ١٢٥.

(٢) بحار الأنوار، العلّامة المجلسي، ج٧٠: ص١٢٢.

بانفعالاته الحاصلة من تفاعل حالة الفحولة والرجولة التي حصلت له بعد البلوغ ـ وهي هيئة نفسانية ـ مع تلك الصورة الحسناء، وهذا الذي جعله ينجذب نحوها بعد مشاهدتها، حيث إنَّ الحسّ محرِّك للأحاسيس والمشاعر كما أسلفنا.

الثاني: نجد أنَّ المريض لا يشتهي الطعام الطيّب الشهي مع مشاهدته إيّاه، ولكن بعد البرء يشتهيه وينجذب إليه بشدة، ولا يعني ذلك أنَّه أصبح يشاهد الطعام بالعلم الحضوري بعد أن كان يدركه بالعلم الحصولي، بل إنَّ ارتفاع الحالة المرضية العرضية، وحصول الهيئة الصحية البدنية، غيّر انفعاله تجاه الطعام.

فالمحجوب الذي لا يلتذ بالأمور الغيبية المعنوية كالمريض الذي لا يلتذ بالطعام، كما في قوله تعالى: ﴿**فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ**﴾[1]، فإذا ارتفع عنه الحجاب واستنار قلبه بنور الإيمان عادت إليه حالته الصحية، وآثر الآخرة على الدنيا.

فالحاصل: إنَّ جميع الحالات الوجدانية الحضورية للسالك، لا تتعلق بوجود الأشياء وحقائقها المغايرة له كما يتوهم هؤلاء، بل بشعوره المباشر بأحواله وانفعالاته النفسانية والعاطفية تجاه تلك الأشياء الحاصلة له بصورها ومعانيها الغيبية، وهذه هي حقيقة الإيمان الباعثة على المزيد من العبادة والعمل الصالح، فافهم ذلك واغتنم.

ونرجع مرَّةً أخرى للجهة الأخيرة في نقد المدرسة الصوفية

السابعة: فقدان الميزان الصناعي المعتبر لعلومهم ومعارفهم الحاصلة لهم بالسلوك العملي، ممَّا يمنع العاقل من التعويل عليها أو الاطمئنان والركون إليها، ويسلبها اعتبارها العلمي، اللّهُمَّ إلَّا ما طابق منها العقل الصحيح أو النقل الصريح.

بيان ذلك: إنَّ سلوكهم العلمي في تدوين معارفهم الكشفية، يكشف عن استخفافهم وعدم مبالاتهم بمسألة وجود الميزان المعرفي، فهناك من أهملها ولم يتعرّض لها بالكلية ـ كأغلب العرفاء وعلى رأسهم الشيخ محي الدين بن عربي، وكأنَّ

---

(١) البقرة: ١٠.

معارفهم بديهية لا تفتقر إلى الميزان، وهناك من جعلها في آخر فصل من كتابه كصاحب "**قواعد التوحيد**" المعروف بـ(تركة)، حيث أشار إليها بنحوٍ مقتضب وأحال التفاصيل إلى موضع آخر لا يسعه المقام كما يقول ـ وكأن الأمر لا يعنيه ـ هذا بالإضافة إلى اضطراب كلماتهم حول هذه المسألة الضرورية والمصيرية.

ونحن نقول لهم: إن كان ميزان معارفكم هو البرهان العقلي، فنعم الميزان، ولكن حينها تصبح مسائلكم مسائل فلسفية محضة؛ لأنَّ الفلسفة هي العلم الباحث عن المسائل الوجودية الغيبية مطلقاً بالبرهان العقلي، سواء كان إدراك هذه المسائل حاصلاً من التأمّل والاعتبار العقلي، أم السلوك العملي. وعندها فلا حاجة لنا إلى ما يسمّى بالعرفان النظري، الذي تمحلوا له موضوعاً توهموا أنّه أعمّ من موضوع الفلسفة، وليس كذلك.

وفي نظري، ليس هناك أيّ مبررٍ لفصل العرفان النظري عن الفلسفة، إلّا الهروب من الرقابة البرهانية، والاكتفاء بالأدلة الجدلية والخطابية؛ لتمرير مبانيهم العرفانية الخيالية.

وأمّا إن كان ميزانكم هي النصوص الدينية، فيرد عليكم ما أوردناه على المدرسة الكلامية من عدم صلاحية أكثر هذه النصوص للميزان المدرس؛ لعدم كونها في مقام بيان هذه المباحث التخصصية، ولعدم العلم بصدور كثير من أخبار الآحاد عن المعصوم عليه السلام، أو عدم العلم بجهة صدورها أو لظنية الاستظهارات العرفية لها، حيث لا تفيد العلم المطلوب في الاعتقاد التفصيلي.

وإن كان ميزانكم هو الشيخ الكامل، فنقول: إن لم يكن معصوماً فلا حجَّة لكلامه، وغاية ما يمكن أن يفيده هو الظن؛ لكونه من أهل الخبرة، ولكن الظن في الاعتقاد لا يغني من الحقِّ شيئاً.

وأمّا قولهم: "**إنَّ لكلِّ منزلٍ ومقام ميزاناً يخصه**"، فهو إحالة على المجهول، ولا يرجع إلى أمرٍ محصل. فالميزان ينبغي أن يكون ميزاناً موضوعياً صناعياً علمياً

معتبراً، وإلَّا فلا قيمة له في سوق الاعتبار عند العقلاء، فافهم وتدبّر، ولا تتبع سبيل الذين لا يعلمون.

ثانياً: المدارس التلفيقيَّة

وهي التي تعتمد على أكثر من منهجٍ معرفي في كشف الواقع، وقد تمثّلت في المدرسة الإشراقية ومدرسة الحكمة المتعالية.

الأولى: المدرسة الإشراقيَّة

ورائدها الفيلسوف النابغة شهاب الدِّين السهروردي رحمه الله(١)، صاحب حكمة الإشراق. وهو يعتمد في مدرسته على البحث العقلي البرهاني والكشف الذوقي العرفاني، ويعتبر الطريق الثاني منطلقاً وأساساً للأوَّل.

قال في مقدِّمة كتابه "**حكمة الإشراق**": (أكتب لكم كتاباً، أذكر فيه ما حصل لي بالذوق في خلواتي ومنازلاتي)(٢)، أي ما حصل له من المكاشفات العرفانية بالسلوك، ثمَّ قال أيضاً في بيان لزوم تقدم السلوك والكشف العرفاني على طريق البحث في فهم كتابه: (وأقلَّ درجات قارئ هذا الكتاب أن يكون قد ورد عليه

---

(١) أبو الفتوح يحيى بن حبش الحكيم الفلسفي، صاحب حكمة الإشراق، الذي شرحه قطب الدين الشيرازي، وهياكل النور والتنقيحات والتلويحات، وغير ذلك وينسب إليه أشعار، فمن ذلك ما قاله في النفس على مثال عينية ابن سينا:

خلعت هياكلها بجرعاء الحمى * وصبت لمغناها القديم تشوقا

وأفتى علماء حلب بإباحة قتله، فقتله الملك الظاهر بن السلطان صلاح الدين سنة ٥٨٧، وعمره نحو ست وثلاثين سنة، والسهروردي نسبةً إلى سهرورد بضمِّ السين وسكون الهاء وفتح الراء والواو وسكون الراء: بليدة قريبة من زنجان.

(٢) مجموع مصنَّفات شيخ الإشراق، ج٢: ص٩٠.

البارق الإلهي وصار وروده ملكة له، وغيره لا ينتفع بـه أصـلاً. فمـن أراد البحـث وحده، فعليه بطريقة المشّائين، فإنَّها حسنة للبحث وحده، محكمة)[١].

وأضاف أيضاً: (وهذا سـياق آخـر وطريـق أقـرب مـن تلـك الطريقـة [أي الفكرية] وأنظم وأضبط وأقل إتعاباً في التحصيل، ولم يحصل لي أوّلاً بـالفكر، بـل كان حصوله بأمر آخر، ثمَّ طلبت عليه الحجَّة، حتَّى لو قطعـت النظـر عـن الحجَّـة مثلاً، ما كان يشكّك فيه مشكّك)[٢].

ثمَّ أكّد على ضرورة بناء البحث الفلسفي على الكشف العرفاني **بقوله**: (وكما أنّا شاهدنا المحسوسات وتيقنا بعض أحوالها، ثمَّ بنينا عليها علوماً صحيحة ـ كالهيئـة وغيرها ـ فكذا نشاهد من الروحانيات أشياء، ثمَّ نبني عليها، ومن ليس هذا سبيله فليس من الحكمة في شيء وستلعب به الشكوك)[٣]، وهو شبيه بقول الشيخ **محـي الدين بن عربي**: (من لا كشف له لا علم له)، كما سبق وأن أشرنا إليه.

ويظهر من كلامه هذا ترجيحه طريق الكشف والمشاهدة القلبية على طريق البحث والبراهين العقلية، وإنَّ المكتفي بالبرهان العقلي ستلعب به الشكوك.

نقد المدرسة الإشراقيَّة

أَوّلاً: يرد على مسلكها الصوفي ما أوردنـاه على المدرسـة الـصوفية، فليراجـع هناك.

ثانياً: تشبيهه المشاهدات القلبية بالمشاهدات الحسّية ليس في محله؛ لكـون الأولى ذاتية ذوقية خاصة، والثانية موضوعية علمية مشتركة قابلـة للتجربـة والإثبـات العلمي بحكم العقل، حيث إنَّ التجربة الحسّية من مبادئ البرهان كما مضى.

---

(١) المصدر السابق: ج٢، ص١٢.

(٢) المصدر السابق: ص١٠، وما بين المعقوفتين للمصنِّف.

(٣) المصدر السابق: ص١٣.

ثالثاً: اعتماده على المشاهدات القلبية المجهولة المصدر كأساس للعلم واليقين، ممَّا ليس له وجه علمي برهاني، لاحتمال كونها إفاضات باطنية خيالية متأثرة بالمزاج أو بالمعارف الحصولية الكسبية، أو إلقاءات شيطانية. وهذا كله ممَّا لا ينكره الصوفية أنفسهم، ووجود الاحتمال كافٍ في بطلان الاستدلال.

رابعاً: تشكيكه في الحدِّ والبرهان المجرّد عن الكشف والعيان، مجاراة لإخوانه من الصوفية، ممَّا لا يليق بشأنه كفيلسوف، وقد تعرضنا لأمثال هذه التشكيكات والشبهات في بحث المنهج العقلي البرهاني.

خامساً: لقد قسّم السهروردي كتابه "حكمة الإشراق" إلى قسمين: الأوّل في ضوابط الفكر، والثاني في الأنوار الإلهية.

أمَّا القسم الأوَّل، فقد وضعه على طريقة أهل البحث العقلي، حيث انتقد بعض قواعد الفلاسفة المشّائين بإشكالات واهية ومردودة، وأجاب عنها كبار الفلاسفة من بعده، كالسيِّد الداماد والملّا صدرا، كما سعى في تعديل ظواهر بعض القواعد المنطقية بنحوٍ لا ثمرة حقيقية أو علمية من ورائها؛ ولذلك لم يتابعه عليها أحد من بعده.

أمَّا القسم الثاني المسمَّى بمبحث الأنوار الإلهية، فقد استبدل لفظ الوجود المجرّد فيها بلفظ النور، والفيوضات بالتشعشعات، والأجسام بالبرازخ، والنفوس بالأنوار الاسفهبدية، والعقول بالأنوار القاهرة، وغير ذلك ممَّا يناسب مزاجه الإشراقي، ولا ترجع إلى محصّل فلسفي أو إبداع حقيقي.

هذا، وإنَّ كلَّ مبانيه الفلسفية جاءت إمَّا موافقة ومؤكدة لمباني جمهور الفلاسفة قبله، أو مخالفة لهم قد ثبت بطلانها بالبرهان، أو ظلّت محلّ تأمّل وترديد.

وليس المقصود ممَّا تقدَّم الانتقاص من المقام العلمي والفلسفي أو العرفاني الشامخ للسهروردي، بل المقصود إثبات أنَّ الكمال في القوَّة العملية لا يقتضي دائماً نفس الكمال في القوَّة النظرية، وإن كان معدّاً لها ومطلوباً فيها من دون شكٍّ.

الثانية: مدرسة الحكمة المتعاليَّة

وصاحبها هو الفيلسوف الشهير والحكيم المتألّه صدر الدين الشيرازي[(١)] رحمه الله المعروف بـ (ملّا صدرا)، وقد اعتمد في مدرسته الجديدة على ثلاثة مناهج معرفية لكشف الواقع، هي: **(المنهج العقلي البرهاني)**، و**(المنهج الديني الكلامي)**، و**(المنهج الصوفي العرفاني)**. أو كما يقال: البرهان والقرآن والعرفان، وقد اعتبر هذه المناهج

---

(١) محمد بن إبراهيم القوّامي الشيرازي، لم تعرف سنة ولادته ولكن وفاته سنة ١٠٥٠من الهجرة، إلّا أنَّ المحقّق السيِّد جلال الدين الآشتياني ذكر في كتابه عن حياة صدر المتألّهين أنَّ سنة ولادته هي سنة ٩٧٩هـ، وعلى هذا الأساس فعمره حين الوفاة ٧١ سنة، ولد في شيراز من والد صالح اسمه إبراهيم بن يحيى القوامي، وقيل: كان أحد وزراء دولة فارس، التي عاصمتها شيراز، وهذا الوزير لم يولد له ذكَر، فنذر لله أن ينفق مالاً خطيراً على الفقراء وأهل العلم، إذا رزق ولداً صالحاً موحِّداً، فكان ما أراد في شخص ابنه هذا(محمد صدر الدين)، ثمَّ وجّهه أبوه لطلب العلم ، ولمَّا توفي والده، رحل لتكميل معارفه إلى إصفهان عاصمة العلم والسلطان يومئذٍ في عهد الصفوية، درس الفقه والأصول والتفسير وغيرها من العلوم عند أكابر الأساتذة كالمحقّق السيّد محمد باقر المعروف (بمير داماد) (والذي نتشرف بتدريس كتابه الأفق المبين الذي لا أعلم بحسب علمي واطّلاعي أنَّ أحداً يدرّسه في زماننا هذا)- والشيخ بهاء الدين العاملي المعروف (بالشيخ البهائي)، ثمَّ بعد أن أصبح أستاذاً كاملاً في العلوم الكسبية، اعتزل الناس في قرية(كهك) أحدى قرى (قم المقدّسة)، وبقي في هذه العزلة خمسة عشر عاماً، اشتغل خلالها بالمجاهدات والرياضات الشرعية، كما يقول هو في بعض كتبه: كتفسير القرآن الكريم، وفي كتاب الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة. ومن تلامذته الفيلسوف الأخلاقي الشيخ ملّا محسن المشهور (بالفيض الكاشاني)، والذي تتلمذ عليه عشر سنوات كما صرّح هو (الملّا محسن) بنفسه، والشيخ عبد الرزاق اللآهيجي، وهذان قد تزوجا من بنات أستاذهما الملّا صدرا رحمة الله عليهم جميعاً، له مؤلَّفات كثيرة بعضها يدرّس: كالأسفار العقلية الأربعة، والشواهد الربوبية، والمبدأ والمعاد، ومفاتح الغيب، وغيرها كثير.

وفاته: حج بيت الله الحرام سبع مرّات، وعند رجوعه من طريق البصرة (في حجّه السابع) توفي فيها ودفن، وقيل: نقل بعد ذلك إلى النجف الأشرف، وقبره مجهول في كلا المكانين.

الثلاثة قنوات معرفية مستقلة تكشف عن حقيقة واحدة، وإنَّ الحقَّ هو ما تطابقت على كشفه هذه القنوات الثلاث.

قال في كتاب "**المبدأ والمعاد**" في التأليف بين العقل والكشف العرفاني: (فأولى أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألّهين من الحكماء والمليين من العرفاء)(١).

أمَّا بالنسبة للجمع بين العقل والشرع، فنجده يقول في كتابه "**الأسفار العقليَّة**": (حاشا الشريعة الحقّة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتباً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسُنَّة)(٢).

وقال المحقّق الآشتياني (ت ٢٠٠٦م) في مقدِّمته على كتاب "**الشواهد الربوبيَّة**": (ومأخذ الأفكار العرفانية للملّا صدرا ـ كسائر الكُمّل من الصوفية ـ هو الكتاب والسُنَّة، مع الفرق أنَّ الملّا صدرا قد استفاد بنحوٍ أكثر من الحقائق الواردة في روايات أهل البيت عليهم السلام، وما يدلّ على ذلك شرحه لأصول الكافي، وتفسيره للقرآن الكريم)(٣).

وللملّا صدرا في مقدِّمة شرحه على "**أصول الكافي**" كلام يبرز به نظرته الفلسفية العرفانية المدرسية للكتاب والسُنَّة، حيث يقول: (ثمَّ اعلموا يا إخواني المؤمنين، إنَّ علم الحديث كعلم القرآن مشتمل على ظاهر وباطن ومجمل ومبيّن وتفسير وتأويل ... وكما أنَّ القرآن يوجد فيه علوم المكاشفة ما يختصّ بدركه أهل الله خاصّةً وهم أهل القرآن، وهي غوامض علم التوحيد وعلم الملائكة والكتب والرسل وعلم المعاد وحشر النفوس والأجساد، كذلك يوجد فيه من القصص والأحكام وعلم الحلال والحرام والعقود...

ما يعمّ إدراكه وينتفع به عامّة الخلق، هذه للدنيا وتلك للآخرة، هذه للأبدان

---

(١) المبدأ والمعاد، الملّا صدرا: ص٢٧٨.

(٢) الأسفار العقلية، الملّا صدرا ج٤: ص٧٥.

(٣) الشواهد الربوبية، الملّا صدرا: ص٨.

وتلك للأرواح، متاعاً لكم ولأنعامكم، فهكذا حال الحديث حيث يوجد فيه القسمان: علم الدنيا، وعلم الآخرة، وعلم المعاملة وعلم المكاشفة، وهو يختصّ بدركه أهل الله) (١).

وقال أيضاً في إثبات حجيَّة المكاشفات العرفانية في كتاب "**الشواهد الربوبية**": (ولا تستحقرن يا حبيبي خطابات المتألّهين [أي مكاشفاتهم] فإنَّها في إفادة اليقين، ليست بأقل من حجج أصحاب البراهين) (٢).

بل يلوح من كلماته ترجيح المسلك الصوفي على غيره، قال في كتاب "**مفاتيح الغيب**": (إنَّ كثيراً من المنتسبين إلى العلم ينكرون العلم الغيبي اللدني الذي يعتمد عليه السلّاك والعرفاء، وهو أقوى وأحكم من ساير العلوم) (٣).

بل ذهب في مقدِّمة كتاب "**الأسفار**" إلى أنَّ العلم الحقيقي واليقيني هو هذا العلم العرفاني، وما سواه ظلمات وحجب، قال: (وليُعلَم أنَّ معرفة الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة، ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقاه العامي أو الفقيه وراثة وتلقناً، فإنَّ المشغوف بالتقليد والمجمود على الصورة [أي الأخباريين] لم ينفتح له طريق الحقائق كما ينفتح للكرام الإلهيين، ولا يتمثّل له ما ينكشف للعارفين ... ولا ما هو طريق تحرير الكلام والمجادلة في تحسين المرام، كما هو عادة المتكلّم، وليس أيضاً هو مجرّد البحث البحت كما هو دأب أهل النظر، وغاية أصحاب المباحثة والفكر [أي الفلاسفة]، فإنَّ جميعها ظلمات بعضها فوق بعض، إذا أخرج يده لم يكد يراها، ومن لم يجعل الله له نوراً فماله من نور، بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يقذف في قلب المؤمن بسبب اتصاله بعالم القدس والطهارة) (٤).

---

(١) شرح أصول الكافي، الملّا صدرا: ص١٧٠.

(٢) الشواهد الربوبية، الملّا صدرا: ص٢٢١، وما بين المعقوفتين للمصنِّف.

(٣) مفاتيح الغيب، الملّا صدرا: ص١٤٢.

(٤) الأسفار العقلية، الملّا صدرا، ج١: ص١١، وما بين المعقوفتين للمصنِّف.

ثمَّ أشار أيضاً في كتاب "**مفاتيح الغيب**" إلى هذه الأولوية بقوله: (وهي علوم كشفية لا يكاد النظر [أي الفكر] يصل إليها إلَّا بذوق ووجدان، كالعلم بكيفية حلاوة السكر، لا يصل بالوصف، فمن ذاقه عرفه)[١].

أقول: هذا المنهج المعرفي التلفيقي مشاهد بوضوح في جُلِّ كتبه الفلسفية، بحيث لا يخلو برهان فلسفي له في أيِّ مسألةٍ عن الاقتران بآية قرآنية أو رواية أو شعر عرفاني أو مكاشفة صوفية؛ لكي يؤكد على وحدة الغاية واتحاد هذه الطرق الثلاثة في الإيصال إلى الحقيقة الواحدة.

وما زالت هذه المدرسة بمنهجها التوفيقي مهيمنة على جميع الحوزات العلمية والجامعات ومراكز البحث والتحقيق الفلسفي في إيران وبعض الدول المجاورة لها منذ أكثر من ثلاثة قرون، بحيث صارت سائر المدارس الفلسفية الأخرى في حكم المنسوخة بها.

قال المحقّق الآشتياني رحمه الله ـ وهو من أكابر محقّقي الحكمة المتعالية ـ: (كُتب الملّا صدرا قد نسخت الكُتب الفلسفية التي قبلها، وليس لها نظير)[٢].

هذا، وقد أضفى تلقيح البحث العقلي الجاف، بالنصوص الدينية القدسية الشريفة، والأشعار العرفانية الجميلة، والمكاشفات الصوفية الغريبة، نوعاً من الحلاوة والجاذبية على فلسفته.

نقد المنهج المعرفي لمدرسة الحكمة المتعاليّة

بعد أن اتضحت لنا معالم المذهب المعرفي لمدرسة الملّا صدرا التلفيقية من خلال أقواله المختلفة، نشير بحول الله تعالى وقوَّته إلى بعض موارد الخلل في هذه المدرسة المشهورة بما يناسب المقام، فنقول:

---

(١) مفاتيح الغيب، الملّا صدرا: ص١٤٥، وما بين المعقوفتين للمصنِّف.

(٢) منتخباتى از آثار حكماي إلهي إيران، آشتياني، ج٢: ص١٤.

أوّلاً: كان حرياً بالملّا صدرا ـ وهو الفيلسوف الكبير والأصيل الذي تربى وترعرع في أحضان المدرسة الفلسفية العقلية، وعلى أيدي أعاظم الفلاسفة كالمعلِّم الثالث السيِّد الداماد رحمه الله ـ أن يثبت لنا أوّلاً بالأدلة المنطقية البرهانيَّة حجيَّة مبناه ومنهجه المعرفي الجديد، الذي كان السبب في نعت حكمته بـ(المتعاليَّة)، بدلاً من هذه البيانات الخطابيَّة العاطفيَّة، والأقوال الشعرية الصوفيَّة.

هذا المنهج الجديد الذي قلب به موضوعات الأحكام العقليَّة في القضايا الحملية، وغيّر به وجه الفلسفة الإسلامية الشامخة، التي وضع أساسها المعلِّم الثاني (أبو نصر الفارابي) وشيّد أركانها شيخ فلاسفة الإسلام (ابن سينا)، ووصلت إلى أوج ذروتها على يد أستاذه سيّد الحكماء والمتألهين المعلِّم الثالث (السيِّد الداماد)، فحوّل مسارها من الاتجاه الماهوي العقلاني إلى الاتجاه الوجودي العرفاني، كل هذا دفاعاً عن العرفاء من الصوفية وإثباتاً لمبانيهم العرفانية ووحدتهم الشخصية، وقد سخّر كلَّ قدراته العقليَّة العظيمة من أجل ذلك.

ثانياً: إنَّ النقد الذي أوردناه على المنهج المعرفي للمدرسة الصوفيَّة العرفانيَّة، يرد بعينه على هذه المدرسة؛ لأنَّ ذلك المنهج من أركانها، بل هو أساسها ومنطلقها.

وليت شعري! كيف أصبح المنهج الذوقي العرفاني الفاقد للميزان العلمي والمعرفي في نفسه، أساساً وميزاناً للعلم والمعرفة، أم كيف أضحى المنهج القائم على تعطيل العقل النظري منطلقاً وكمالاً له؟!

أمَّا ما توهموه في ترجيح هذا المنهج على المنهج العقلي من كون معارفه حضورية، على خلاف المعارف العقليَّة الحصولية، فقد أشرنا إلى موارد التلبيس فيه عند نقضنا للمدرسة الصوفية العرفانية، وبيان حقيقة العلم الحضوري، فليراجع.

ثالثاً: ما أوردناه على المدرسية الكلامية في التعامل المدرسي، مع النصوص الدينية وتحميلها أكثر من حدِّها، وحرفها عن مسارها العام الفطري الخاص بها، فهو يرد بعينه على هذه المدرسة أيضاً، بل أكثر منه؛ لأنَّ المتكلّمين قد اعتمدوا ـ على

الأقل ـ على ظواهر النصوص الدينية المحكومة بالميزان اللغوي أو العرفي العام الذي هو الملاك الصحيح في استنباط الأحكام الشرعية الفرعية، في حين اعتمد الملّا صدرا على بواطنها الفاقدة لأيّ ميزانٍ معرفي، فأصبحت يده ـ بعدها ـ مبسوطة كلّ البسط في استخراج ما يشاء، ممَّا يراه من الكنوز والأسرار، بعد أن خصَّ نفسه ومن يسمّيهم بالراسخين في العلم بفهمها، وهؤلاء يرون أنفسهم بطبيعة الحال فوق القانون والميزان، وبالتالي فهم غير معنيين ولا ملزمين أن يبيّنوا لنا ـ نحن المحجوبين ـ كيفية استنباطهم لهذه الأسرار الخفية من بواطن النصوص الدينية؛ لأنَّها على مسلكهم الذوقي الباطني علوم لدنية، لا يطّلع عليها إلَّا أهل الرياضة والمجاهدة من الصوفية.

ولعمري! لو فتحنا هذا الباب من التأويلات الباطنية غير المنضبطة بالموازين العقليَّة أو الشرعية أو العرفية، لانفتح علينا باب واسع من الخرافات العقائدية التي تكتسب كامل مشروعيتها في رحاب هذه المسالك الباطنية.

رابعاً: إنَّ اعتبار المناهج المعرفية الثلاثة قنوات معرفية مستقلة تكشف عن حقيقة واحدة ـ كما ادّعاه ملّا صدرا ـ لا يخلو من ترديد وإشكال؛ لأنَّ مقصوده إن كان هو إقامة البراهين العقليَّة على المطالب الفلسفية أوّلاً، وبنحوٍ مجرّد عن تأثير النصوص الدينية والمكاشفات العرفانية ثمَّ تطبيقها على هذه النصوص والمكاشفات، فهو ليس بجديد؛ لأنَّ هذا هو مسلك جمهور الفلاسفة الإسلاميين قبله، حيث كانوا مع تمسكهم بوحدة المنهج العقلي وأصالته، يستأنسون بأمثال هذه التطبيقات ليثبتوا توافق العقل والشرع ـ وإن كان لنا تحفظ على هذا الأسلوب ـ لا سيَّما إذا كان التطبيق قطعياً لا ظنياً كما أسلفنا، اللّهُمَّ إلَّا في الموارد التي تفسّر بها النصوص أو المكاشفات بنحوٍ مخالف للعقل والبرهان كالتجسيم أو الجبر أو الوحدة الشخصية للوجود مثلاً، فهنا يقطع العقل ببطلان هذا التفسير.

أضف إلى ذلك: إنَّه كيف حصل للملّا صدرا اطمئنان إلى موافقة القرآن

والكشف العرفاني لآرائه الفلسفية، ولم يكن ذلك تحميلاً منه عليها؛ إذ إننا نجد أنَّ الفلاسفة الآخرين يفسّرون القرآن أيضاً على طبق مبانيهم الفلسفية المخالفة لمبانيه، كما نجد أنَّ المتكلّمين يرون أن أدلتهم الجدلية الظنية، عين ما جاء به الكتاب والسُنَّة، وكذلك الصوفية وسائر المذاهب الباطنية المختلفة؛ إذ إنَّهم دائماً يكاشفون بعين ما يعتقدون، ممَّا يدل على كونها إفاضات علمية من العقل الباطن.

أمَّا لو كان مقصود الملّا صدرا عكس ذلك ـ وهو الظاهر من كلماته، ومن تسمية فلسفته بـ(المتعالية) أي المتعالية عن الاكتفاء بالبحث العقلي البحت ـ بأن يحصل لنا الاعتقاد أوّلاً من النصوص الدينية أو المكاشفات العرفانية، ثمَّ نثبتها بالبرهان العقلي، فهذا هو مسلك المتكلّمين والعرفاء الذي أبطلناه فيما مضى من البحث، وقلنا إنَّ من أبرز الإشكالات التي ترد على هذا المسلك ـ بالإضافة إلى عدم إمكان حصول العلم اليقيني عن طريقه ـ هو التأثير السلبي على نزاهة الاستدلال العقلي وقوَّته، إذ يسعى المستدل دائماً لإثبات ما يعتقد ويقطع بصحته أو تحقيق ما ينبغي أن يكون الواقع على طبقه أو تصديق ما يجب أن يصدّقه، وذلك يلوح بوضوح في استدلالات المتكلّمين والعرفاء الواهية في نظر أهل الخبرة من أهل البحث والتحقيق.

أمَّا بالنسبة لاستدلالات الملّا صدرا العقليَّة لإثبات مبانيه الفلسفية، فهي غير مستثناة أيضاً من هذه القاعدة، ولكنَّ للنظر فيها مقاماً آخر.

خامساً: إنَّ كنوز القرآن الكريم والسُنَّة الشريفة، لا تكمن في المسائل الفلسفية والعرفانية التخصصية الدقيقة، التي توصّل إليها أناس غير معصومين بعقولهم واجتهادهم، كابن سينا أو ابن عربي، بل إنَّ هذه الكنوز والأنوار تكمن في الحكم الإلهية العملية التي تحرّك القلوب وتهز الوجدان الإنساني والفطرة السليمة، علاوةً على الأحكام الشرعية المبنية على المصالح الواقعية، وكذلك التعاليم الأخلاقية السامية، التي يقتضي امتثالها عروج الإنسان إلى أقصى مقامات القرب الإلهي.

هذه الحِكَم والأحكام والتعاليم التي يعجز الأنبياء عليهم السلام ـ فضلاً عن غيرهم ـ أن يعرفوها بعقولهم المجرّدة، كما جاء ذلك في قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلَ اللهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾[1].

ونحن لا نجد أيَّ عناءٍ في معرفة معنى الحكمة التي وردت في النصوص الدينية التي جاء بها الوحي الإلهي بمجرّد مطالعتنا لآيات الكتاب التي ورد فيها لفظ الحكمة، كالآيات التي وردت في سورة الإسراء قبل قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾[2] أو الآيات التي وردت في سورة لقمان عليه السلام بعد

(١) النساء :١١٣.

(٢) الإسراء: ٣٩. والآيات التي وردت قبل هذه الآية: ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاَهُمَا فَلاَ تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلاً كَرِيمًا * وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا * رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلأَوَّابِينَ غَفُورًا * وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلاَ تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا * إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا * وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلاً مَيْسُورًا * وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا * إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا * وَلاَ تَقْتُلُوا أَوْلاَدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاَقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْئًا كَبِيرًا * وَلاَ تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلاً * وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلاَ يُسْرِف فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنصُورًا * وَلاَ تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً * وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً * وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً * وَلاَ تَمْشِ فِي الأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولاً * كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ سورة الإسراء، الآيات: ٢٣ ـ ٣٨.

قوله: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ﴾[١] ليتبيَّن لنا بجلاء أنَّها مجموعة من الأحكام والمواعظ والإرشادات العملية الأخلاقية الاجتماعية التي لها مدخلية مباشرة في هداية الإنسان وكماله الحقيقي، دون الاحتياج إلى مقدِّمات منطقية أو فلسفية معقّدة أو عرفانية مبهمة، وفي هذا كفاية لمن تدبّر واعتبر.

نعم، إنَّ لأهل الله من المتقين والمطهّرين وأولي الألباب أن يتدبّروا في ظواهر الآيات القرآنية الكريمة؛ ليصلوا إلى معانٍ لطيفة لا يصل إليها غيرهم من أهل الظاهر، ولكن هذه المعاني من سنخ الحكم العملية البسيطة التي تحرّك القلوب وتزيد في الإيمان واليقين، لا من سنخ المطالب الفلسفية أو العرفانية المدرسية الخاصّة، كما أشرنا إلى ذلك من قبل في نقد المدرسة الكلامية.

ولو كان هناك كنوز معرفية لبواطن النصوص الدينية، فلا يطّلع عليها بنحوٍ قطعي إلّا من خوطب بها أوّلاً ـ كرسول الله صلى الله عليه وآله وأهل بيته المعصومين عليهم السلام الذين هم ثقل القرآن ـ فنحن نتلقاها منهم ونؤمن بها، بشرط وصولها إلينا بنحوٍ قطعي الثبوت والدلالة.

هذا تمام ما أردنا بيانه في المدارس التلفيقية من الناحية المعرفية، وبها نختم المبحث الثاني حول حجيَّة مصادر المعرفة بتوفيق الله تعالى.

---

(١) سورة لقمان آية ١٢. والآيات التي وردت بعد هذه الآية: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لله وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ الله غَنِيٌّ حَمِيدٌ * وَإِذْ قَالَ لُقْمَانُ لأَبْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَابُنَيَّ لاَ تُشْرِكْ بالله إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ * وَوَصَّيْنَا الإِنسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالُهُ فِي عَامَيْنِ أَنْ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ * وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلاَ تُطِعْهُمَا وَصَاحِبْهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ * يَابُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُنْ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الأَرْضِ يَأْتِ بِهَا الله إِنَّ الله لَطِيفٌ خَبِيرٌ * يَابُنَيَّ أَقِمْ الصَّلاَةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنْ الْمُنكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الأُمُورِ * وَلاَ تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلاَ تَمْشِ فِي الأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ الله لاَ يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ * وَاقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ إِنَّ أَنكَرَ الأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ﴾ سورة لقمان، الآيات: ١٢ ـ ١٩.



المقصد الثالث

تعارض الأدلّة ومرجِّحاتها

تمهيد

بعد الفراغ من مباحث حجيَّة مصادر المعرفة المختلفة، ودائرة حجيَّتها، تصل بنا مسيرة البحث إلى مبحث التعارض الذي قد يمثّل موانع الحجّية.

ولا بأس هنا ـ قبل الدخول في البحث ـ من الإشارة إلى أنحاء الإشكالات الثلاثة المنطقية التي يمكن أن تُورَد على الدليل بوجهٍ عام، وتبطله أو تمنع من حجيَّته:

الأوَّل: النقض التفصيلي: وهو يتوجّه إلى إبطال إحدى مقدّمتي الدليل الصغرى أو الكبرى في القياس الاقتراني، أو إبطال التلازم أو التعاند بين المقدَّم والتالي، أو الاستثناء في القياس الاستثنائي، وقد يسمَّى بالمقاومة أيضاً، وهو مبطل للدليل وناقض له بالضرورة.

الثاني: النقض الإجمالي: ويتوجّه إلى إبطال النتيجة دون مقدّمات الدليل، وذلك عن طريق قياس اقتراني بضمِّ مقدِّمة أخرى مسلَّمة الصحة إليها، والخروج بنتيجة كاذبة، أو بقياس استثنائي يبطل لازمها، فتبطل هي بالضرورة، ممَّا يثبت وجود خلل في إحدى مقدّمتي الدليل لا على التعيّن، وهو مبطل للدليل أيضاً.

الثالث: المعارضة: وهو أن يعارض الدليل بدليل آخر من سنخه ينتج خلاف ما انتجه الدليل الأول، وهو لا يبطل الدليل، وإنَّما يمنع من حجيَّته، لكن لا بمعنى إسقاط منجزيته ومعذريته، كما في علم أصول الفقه، وإنَّما بمعنى منع

فعلية كشفه التام عن الواقع، مع وجود مقتضي الكشف فيه، وهو محلُّ بحثنا هنا.

والجدير بالذكر، أنَّ المطالب الكلية لهذا المبحث قد تبيّنت ممَّا تقدم في المقصدين السابقين، ولا سيَّما المتعلّق بالحكومة العقليَّة، وحاكمية العقل على سائر مصادر المعرفة الأخرى، ولكن نظراً للأهمّية القصوى لبحث التعارض، وكونه مورداً كبيراً للابتلاءات والصراعات الفكرية والمذهبية على مرِّ التاريخ، ومشايعةً لطريقة الفقهاء الأصوليين الأجلاء في علم أصول الفقه، حيث ختموا بحوثهم أيضاً بمبحث التعارض بعد الفراغ من بيان المقتضي في مباحث الحجّية، فقد ارتأينا أن نفرد له مبحثاً مستقلاً يكون متمّماً للمبحثين السابقين في بيان كيفية تقديم وتأخير الأدلة على بعضها البعض عند وقوع التعارض بينها بنحوٍ منطقي، بعيداً عن الاستحسانات الشخصية، والتعصبات المذهبية والفكرية، وما توفيقي إلَّا بالله العلي العظيم:

أوَّلاً: تعارض العقل والنقل

يُعدُّ هذا البحث باعتبار حساسيته الشديدة، وترتُّب الآثار الخطيرة عليه، والابتلاءات المتكررة به على مرِّ التاريخ البشري في مختلف الأديان والمذاهب، من أهم مباحث التعارض. وقد تمَّ التعرّض له تحت عناوين متعدّدة، كتعارض العقل والوحي أو العقل والدين، ولكن وللأسف الشديد كانت هذه المباحث مطوّلة وجدلية وعقيمة؛ بسبب الجهل أو التجاهل لصناعة المنطق، ولا سيَّما مباحث الصناعات الخمس، وعدم وضوح الرؤية الواقعية المسبقة عن حجيَّة العقل والنقل، ودائرة حجيَّة كلٍّ منهما

ولكن بناءً على ما بيّنا في الحكومة العقلية، وإثباتنا لأصالة العقل، فإنَّ مسألة ضرورة تقديم العقل على النقل في غاية الوضوح، حيث يتمتع العقل البرهاني بالمشروعية والحجيَّة الذاتية، ويكتسب النقل حجيَّته منه، فتقديم النقل عليه

يستلزم سقوط النقل عن الحجيَّة.

إلَّا أنَّه مع وضوح هذه القضية، فإننا نجد أصحاب المدارس النقلية على اختلاف مذاهبها ومسمّياتها كالأخبارية والكلامية والتفكيكية على مرِّ التاريخ وإلى يومنا هذا، يتنكّرون لهذه القضية البديهية على علم وعناد أو جهل أو غفلة، ويتذرعون بتدليسات ومغالطات، وبكلمات منمّقة واستدلالات موهونة، لا تخدع إلَّا العوام ومن هم على شاكلتهم من علماء العوام، ويرتكبون التمسك بتقديم النقل على العقل، غافلين عن أنَّ الأمَّة الإسلامية قد افترقت إلى أكثر من سبعين فرقة، بسبب اختلافهم في النقل سنداً ودلالةً، فاتحين بذلك أبواب الفتن والانحرافات العقائدية على مصراعيها، مؤججين نيران التعصب والصراع المذهبي بين أبناء الأمَّة الواحدة، حيث لم يعد يجدي معهم أي تقارب أو تقريب بعد ضياع الميزان العقلي الموضوعي القويم بينهم.

ونحن هنا نستعرض بعض أقاويلهم الصريحة في ضرورة تقديم النقل على العقل، ثمَّ نتعرّض لنقدها بعد ذلك بمفحص العقل البرهاني المبين، حيث سيتبيَّن لنا أنَّ سبب انحرافهم الفكري جميعاً أصل واحد، وهو جهلهم بصناعة المنطق، ولا سيَّما بحقيقة المنهج العقلي البرهاني:

قال ابن تيميَّة في مقام جوابه على الفخر الرازي حينما ذهب إلى ضرورة تقديم العقل على النقل:

(إنَّ قوله: (إذا تعارض العقل والنقل) إمَّا أن يريد به القطعيّين، فلا نسلّم إمكان التعارض حينئذ، وإمَّا أن يريد الظنيّين، فالمقدَّم هو الراجح مطلقاً، وإمَّا أن يريد ما أحدهما قطعي، فالقطعي هو المقدَّم مطلقاً، وإذا قُدر أنَّ العقلي هو القطعي، وكان تقديمه لكونه قطعياً، لا لكونه عقلياً).

ثمَّ قال:(قوله: (إن قدَّمنا النقل كان ذلك طعناً في أصله الذي هو العقل، فيكون طعناً فيه) غير مسلّم؛ وذلك إنَّ قوله: (إنَّ العقل أصل للنقل) إمَّا أن يريد

منه أنَّه أصل في ثبوته في نفس الأمر، أو أصل في علمنا في صحته، والأوّل لا يقوله عاقل... وإن أراد أنَّ العقل أصل في معرفتنا بالسمع، ودليل لنا على صحّته ـ وهذا هو الذي أراده ـ فيقال له: أتعني بالعقل هنا االغريزة التي فينا، أم العلوم التي استفدناها بتلك الغريزة؟

أمَّا الأوَّل فلم ترده، ويمتنع أن تريده؛ لأنَّ تلك الغريزة ليست علماً يتصور أن يعارض النقل، وهي شرط في كلِّ علمٍ عقلي أو سمعي كالحياة، وما كان شرطاً في الشيء امتنع أن يكون منافياً له...

وإن أردت بالعقل الذي هو دليل السمع، وأصله هو المعرفة الحاصلة بالعقل، فيقال لك: من المعلوم أنَّه ليس كلّ ما يعرف بالعقل يكون أصلاً للسمع، ودليلاً على صحّته، فإنَّ المعارف العقليَّة أكثر من أن تُحصر...

وإذا كان كذلك لم تكن جميع المعقولات أصلاً للنقل، لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها، ولا بمعنى الدلالة على صحّته، ولا غير ذلك؛ وحينئذ فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات ما لا يتوقف العلم بصحّة السمع عليه، لم يكن القدح فيه قدحاً في أصل السمع، وهذا بيّن واضح)[١]، انتهى كلامه.

أمَّا **الأمين الأستر آبادي** المنتسب للخاصّة من اتّباع أهل البيت عليهم السلام، فقد سبق ونقلنا عنه قوله: (ومن الموضِّحات لما ذكرناه أنَّه لو كان المنطق عاصماً عن الخطأ من جهة المادّة لم يقع بين فحول العلماء العارفين بالمنطق اختلاف، ولم يقع غلط في الحكمة الإلهية، وفي الحكمة الطبيعية، وفي علم الكلام، وعلم أصول الفقه، كما لم يقع في علم الحساب، وفي علم الهندسة، وإذا عرفت ما مهَّدنا من الدقيقة الشريفة، فنقول: إن تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عُصِمنا، وإن تمسكنا بغيره لم نُعصَم عنه)[٢].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل: ص ٨٦.

(٢) الفوائد المدنية: ص٢٥٩.

وهو إنكار صريح للبرهان العقلي.

ثمَّ أشار إلى ضرورة التمسّك بالنقل مطلقاً في الاعتقادات النظريَّة **بقوله**: (عدم ظهور دلالة قطعية وإذن في جواز التمسّك في النظريات الدينية غير كلام العترة الطاهرة عليهم السلام)[١].

وأمَّا أصحاب المدرسة التفكيكية المعاصرة لنا، والمنتسبون إلى الخاصة من الإمامية، فهم امتداد للمدرسة الأخبارية السلفية التي أسّسها وشيّدها العامّة، والأجنبية بطبيعتها عن مدرسة أهل البيت عليهم السلام العقليَّة الأصيلة، وهم يستنكفون من إطلاق هذا الاسم عليهم، ولا مشاحة عندنا في الاصطلاح، بعد أن تبيّن عندنا وحدة الأصل والمنبع، وهو رفض المنهج العقلي البرهاني والتمسك بظواهر النصوص في الاعتقادات الكلية النظرية:

قال **محمد باقر الملكي** من مشاهير التفكيكية: (لا تعارض إطلاقاً بين المعطيات الوحيانية والمعطيات العقلانية القطعية المؤكدة، وعلى فرض حصول مثل هذا التعارض، يُقدَّم العقل الفطري على النقل، أمَّا تعارض النقل مع العقل النظري غير البديهي، فإنَّ المتقدِّم فيه هو النقل، وهو ما لا يحسب تعارضاً بين العقل والنقل، بل هو تعارض بين أمرين عقليين؛ وذلك أنَّ النقل قائم بدوره على العقل الفطري، وما بالعرض لا بُدَّ وأن ينتهي إلى ما بالذات.

وعليه لاتعارض هنا إلَّا بين العلم الحصولي والبرهان النظري من جهة، والعلم الحقيقي من جهةٍ أخرى، ومن الواضح هنا ضرورة تقديم العلم الحقيقي)[٢].

وقال أيضاً: (فنقول: المراد من العقل في هذا الباب، إمَّا هو العقل الفطري، أو العقل الاصطلاحي [وهو نفس احتجاج ابن تيميَّة... فتأمّل][٣] فيقع البحث في

(١) المصدر السابق: ص٢٥٤.

(٢) ترجمة توحيد الإماميَّة: ص٤٦.

(٣) من المصنِّف.

مقامين:

١ ـ تعارض النقلي والعقل الفطري، **أقول**: العقل الفطري هو الحقيقة النورية التي يفيضها الله تعالى على النفوس البشرية. والعقل بهذا المعنى لا يتوارد ولا يتعارض في شيء مع الدليل النقلي؛ ضرورة أنَّ المعقول بهذا العقل -كما ذكرنا في الأمر الثاني -إنَّما هو موارد محدودة معيّنة، وهي عبارة عن موارد يستقل العقل ويدرك قبح شيء وحسنه الذاتيين أو وجوب عمل وتحريمه الذاتيين بالبداهة، فعليه كلُّ ما يوجد على خلافه فهو باطل بالضرورة. وأمَّا الأحكام المولوية والمعارف الإلهية مثل المعاد الجسماني، فلا محصّل لفرض التعارض فيما بين العقل بهذا المعنى وبين غيره من النقل؛ لخروج كلّ ذلك عن حريم هذا النور.

٢ ـ تعارض النقلي والعقل الاصطلاحي، أقول: العقل الاصطلاحي هي فعلية النفس لاستخراج النظريات من الضروريات بالبراهين المنطقية. وضروري أنَّ هذا العقل لا تعارض بينه وبين النقلي الوارد في باب الأحكام المولوية، فإنَّ الإمامية الإثنى عشرية لا يرخّصون أنفسهم في استنباط الأحكام بالعقل الاصطلاحي، ولا بالقياس المشتهر بين علماء أهل السُنَّة. ولا يخفى أنَّ تسمية هذا البرهان المنطقي بالعقلي لا يخلو عن المسامحة. فالأنسب في التعبير هو الدليل العلمي أو البرهان المنطقي. وهذا من الموارد التي خلطوا فيها المعنى الاصطلاحي بالمعني اللغوي الوارد في الكتاب والسُنَّة.

أمَّا ما يمكن أن يتوهم فيه التعارض بين القطع العقلي الاصطلاحي والدليل النقلي، فهو إمَّا في باب المعارف الإلهية، أو في باب الغيوب التي ضرب الله عليها الحجاب العمدي. فأمَّا في باب المعارف الإلهية، فنقول: إنَّه قد تقرّر أنَّ حجيَّة المحكمات والظواهر المتواترة لفظاً أو معنى في مقام الإفهام والتفهيم ضرورية فطرية، ولم يتخذ الشارع في تعاليمه وبلاغاته سنَّة جديدة، فلا يحتاج إثبات حجيَّتهما إلى إقامة برهان عقلي، فلا محصّل لدعوى أصالة البرهان العقلي لهذه

المحكمات والظواهر التي استندت حجِّيتهما إلى الضرورة الفطرية، فيكون معارضة البرهان المنطقي مع الدليل النقلي من باب معارضة العلم الحصولي مع العلم الحقيقي. **هذا أوّلاً**.

وثانياً: سلّمنا أنَّ كلَّ دليلٍ لفظي لا يمكن أن يكون حجَّةً إلّا بعد قيام دليل عقلي على حجيَّته. فعلى هذا مفاد آيات الكتاب العزيز ـ محكماتها وظواهرها ـ التي تفيد القطع، وكذلك الروايات الكريمة كلها تحتاج في حجيَّتها إلى العقلي. وقد قام البراهين الإلهية على حجيَّتها. فعلى هذا يكون التعارض المفروض من باب تعارض العقليين لا العقلي والنقلي. فإنَّ كلَّ ما بالعرض ينتهي إلى ما بالذات، فلا محالة تكون الأصالة من الدليلين العقليين لما يكون أظهر بيانا وأنور مفادا. فأي ملازمة بين بطلان البرهان المنطقي وبين بطلان الدليل النقلي؟! وسيجيء مزيد توضيح لذلك إن شاء الله تعالى)[1].

ثمَّ أضاف: (اتضح ممَّا ذكرنا أنَّ القطع الحاصل من البراهين المنطقية، حيث إنَّ الإصابة وعدمها خارجة عن اختيار القاطع ومستورة عليه، فيدور أمره بحسب مقام الثبوت والواقع بين الإصابة اتفاقاً والجهل المركب. فيستحيل أن يكون حاكماً وأصلاً للأدلة الشرعية وخاصّةً القرآن المهيمن)[2]. انتهى كلامه.

أمَّا المتكلّمون، فلمَّا قيَّدوا الحكم العقلي بموافقة النقل، فلازمه رفضهم تقديم العقل على النقل عند التعارض، قال **التفتازاني**: (يتميّز الكلام عن الإلهي ـ أي الفلسفة ـ بأنَّ البحث فيه إنَّما يكون على قانون الإسلام أي الطريقة المعهودة المسمَّاة بالدين والملة، والقواعد المعلومة قطعاً من الكتاب والسُنَّة والإجماع، مثل كون الواحد موجد للكثير، وكون الملك نازلاً من السماء، وكون العالم مسبوقاً بالعدم وفانياً بعد الوجود، إلى غير ذلك من القواعد التي يُقطَع بها في الإسلام دون الفلسفة.

---

(١) المصدر السابق: ص٤٠.

(٢) المصدر السابق: ص٥٠.

وإلى هذا أشار من قال: الأصل في هذا العلم التمسّك بالكتاب والسُنَّة)[1].

وخلاصة ما ذهبوا إليه، واتفقوا عليه:

ـ أصالة النقل وحاكميته على العقل.

ـ التفكيك بين العقل البديهي (الفطري أو الغريزي)، وبين العقل النظري البرهاني، حيث يقولون بعصمة الأوَّل وتوقف صحّة الشرع عليه دون الثاني.

ـ اعتبار النصوص الدينية الثابتة بالعقل البديهي ضرورية الثبوت بالتبع، وبالتالي مقدَّمة على الحكم العقلي النظري البرهاني.

ـ توهم أنَّ القطع الحاصل من النصوص الدينية حجَّة عقليَّة برهانية، والظن الحاصل من ظهوراتها حجَّة عقلائية في الاعتقاد، كما هو الحال في الأحكام العملية الفرعية في علم أصول الفقه.

ـ توهم أنَّ العلم الحقيقي عند المعصومين عليهم السلام هو حاصل للأخباريين والتفكيكيين أيضاً بمجرّد تمسكهم بظواهر النصوص المنسوبة إليهم عليهم السلام؛ وبالتالي فإنَّ المخالف لهم مخالف للدين، والراد عليهم راد على ربِّ العالمين.

أمَّا نقض كلامهم وأوهامهم، فلا يحتاج إلى كثير مؤنة عند اللبيب، بعد ما بيّناه من حجيَّة العقل وحكومته وحجيَّة النقل ومحكوميته... ولكن لا بأس هنا بالتنبيه ـ فقط ـ على فساد ما توهموه، وزيف ما لأجل العوام قد حاكوه وزيّنوه؛ حتَّى يتبيَّن لهم الرشد من الغي، فنقول:

أوَّلاً: إنَّ المقصود من الدليل العقلي البرهاني، هو القياس المؤلَّف من مقدِّمات واجبة القبول عند العقل، وهي المقدِّمات البديهية البيّنة، أو النظريَّة المبيّنة بها، ولا فرق بينهما البتة إلَّا في التقدّم والتأخّر الإثباتي؛ لأنَّ كليهما يكون المحمول فيه ذاتياً لموضوعه، وثابتاً له في الواقع ونفس الأمر، إلَّا أنَّ المقدّمات البيّنة يكون محمولها مع ذلك واضح الثبوت لموضوعها عند العقل بلاواسطة ،على

(١) شرح المقاصد، التفتازاني: ص٣٩.

خلاف المقدمات غير البيّنة، فنوّسط المقدِّمات البيّنة لإثبات غير البيّنة، لتصبح بعد ذلك مبيَّنة بها وفي حكمها تماماً، ويمكن توسيط المبيّنة بعد ذلك في قياس برهاني آخر لإثبات قضايا نظريَّة أخرى غير بينّة، وهكذا يستمر تركيب البراهين بنحوٍ متصاعد؛ ليعلوا صرح المعرفة العقليَّة شامخاً وراسخاً.

وهؤلاء السطحيون يريدون منّا أن نكون كالعوام، ونكتفي ببعض البراهين البسيطة المؤلَّفة من القضايا البيّنة، التي يسمّونها بالدليل العقلي الفطري أو الغريزي، دون البراهين المركبة؛ ليحرموا الإنسان بعد ذلك من أعظم كمالاته التي يمتاز بها عن سائر الكائنات، وهي المعارف العقليَّة الفلسفية التحقيقية، مكتفين في ذلك بالمعارف التلقينية التعبدية، وهي دعوة صريحة للجهل كما نقلنا عنهم.

ونحن نقول لهم: إن كانت نتائج البراهين البسيطة الفطرية عندكم غير يقينية أو مشكوكة، فلا قيمة لهذا الدليل العقلي الفطري؛ وبالتالي ينسد باب إثبات الصانع عندكم، وإن كانت نتائجها يقينية وصحيحة كما تسلّمون بذلك، فما المانع أن ندخلها في قياس برهاني آخر، ونضم إليها مقدِّمة أخرى بيّنة أو مبيّنة لنستنتج منها معارف نظريَّة أخرى يقينية، ولنزدد علماً وفهماً عن الإنسان والكون والحياة بنحوٍ يقيني صادق وراسخ؟!

ومن هنا يتبيَّن ألَّا فرق مطلقاً بين الدليل العقلي البرهاني الفطري البسيط، والدليل البرهاني المركب. فالتشكيك في البرهان النظري المركّب ـ كما يفعلون ـ تشكيك في مبدئه، وهو البرهان البديهي البسيط، وهو يقتضي قطعاً التشكيك في أصول الدين.

ثانياً : إنَّ الدليل العقلي البرهاني مطلقاً ليس هو الذي يفيدنا القطع واليقين فقط، حيث إنَّ الكثير من الأدلة الجدلية والخطابية والشعرية والخرافية قد تفيد ذلك أيضاً، فليس صحيحاً ما توهمه ابن تيمية عندما قال بتقديم الدليل القطعي مطلقاً، سواء أكان عقلياً أم نقلياً؛ كي يتمكن بعد ذلك من المراوغة بتحجيم

الدليل العقلي في البسيط، وجعل أغلب النصوص الدينية قطعية؛ وبالتالي مقدَّمة على الدليل العقلي النظري البرهاني، كما هو ظاهر حالهم بالفعل، بل نقول: إنَّ البرهان العقلي مطلقاً يفيدنا اليقين الحقيقي بالمعنى الأخص، وهو القطع الصادق الثابت في الواقع ونفس الأمر، وهو ممَّا لا يؤمّنه غيره من الأدلة، كما مضى في صناعة البرهان؛ فلذلك وجب تقديمه مطلقاً.

ثالثاً: إنَّ الدليل النقلي مطلقا -كما سبق وأن قلنا في الصناعات الخمس- هو القياس المؤلَّف من المقبولات، التي يكون ملاك التصديق بها هو قول الغير لا غير، فيتقبلها السامع ثقة بقائلها، تعبداً وتلقيناً، لا عن علم وفهم، أو بعبارة أخرى: يعلم السامع جواب هل هو؟ ولا يعلم جواب لِمَ هو؟ فيكون علمه ناقصاً، ويكون تصديقه تصديقاً من الدرجة الثانية؛ لأنَّ ملاك التصديق ليس عنده، وإنَّما هو عند الغير، حتَّى لو كان هذا الثقة معصوماً عنده العلم الحقيقي، حيث إنَّ هذه العصمة والعلم الحقيقي لا ينتقل إلى السامع - حتَّى ولو سمعه منه مباشرةً - كما يحاول أن يوهمنا بذلك الأخباريون وإخوانهم من التفكيكيين والمتكلمين، بل يبقى السامع مجرّد مقلّد متلقٍ، ولا يكون عالماً بالحقيقة، وإلَّا لأصبح كلّ أصحاب المعصومين فلاسفة معصومين، وأصبح عوام المسلمين المقلّدون للفقهاء علماء مجتهدين بمجرّد تلقيهم العلم من الأنبياء والعلماء، وما تأثر أو تزلزل العوام المقلّدون للأنبياء بالشبهات العقائدية عند سماعها، وما أوجب الشارع الحكيم على العلماء التصدّي برفعها؛ ولذلك فلم يكن جزافاً أن يسمّي الحكماء يقين العوام بشبه اليقين، وإن كان صادقاً؛ لأنَّه يقين متزلزل بلا برهان عقلي.

رابعاً: إنَّ كلَّ المحاولات الفاشلة التي قام بها المتكلّمون والتفكيكيون، لإثبات اعتقاداتهم النقلية التعبدية بالطرق العقليَّة المزيّفة، لم تُجدِ نفعاً؛ لأنَّها لم تكن استدلالات موضوعية نزيهة، بل مجرّد أدلة ملفقة على ما يحبون أن يصدّقوا به من عقائدهم العاميّة، وللعاقل أن يراجع أمثال هذه الاستدلالات الموهونة

والعجيبة، كإنكار أصل العلية في الخلق، وقاعدة الواحد، والقول بالترجيح بلا مرجّح، وتشبيه الخالق بالمخلوق، وغير ذلك من الموبقات العقلية التي تستلزم اجتماع النقيضين مباشرة.

خامساً: إنَّ الذي ثبت بالبرهان العقلي البسيط عندكم، هو كليات أصول الدين من وجود المبدأ والنبوَّة والمعاد، والعلم الحقيقي الإلهي الكامل إنَّما هو عند النبيّ المعصوم الذي أخذه بالوحي الأمين مباشرة، وكذلك عند أهل بيته من الأئمّة المعصومين عليهم السلام، وأمَّا أغلب النصوص الدينية الموجودة بين أيدينا ـ نحن غير المعصومين، وغير المسددين بالوحي السماوي ـ فغير معلومة الصدور أو الدلالة أو الجهة، كما أجمع الفقهاء الأصوليون والمحدّثون على ذلك، وكما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى. وهذا ممَّا يضعف الدليل النقلي أكثر وأكثر كلما ابتعدنا عن عصر النصّ؛ ولذلك كان مجرّد التمسّك بظواهر النصوص الدينية وحدها دون مرجع عقلي منشأ للفرقة والتشتت والصراع المذهبي، حيث تدّعي كلُّ فرقةٍ أنَّها هي المتبعة بحقّ لله ولرسوله صلى الله عليه وآله.

سادساً: إنَّ القواعد التي نقحها الفقهاء الأصوليون بحقّ في علم أصول الفقه لاستنباط الأحكام الشرعية من النصوص الظنية والمشكوكة، إنَّما هي أحكام ظاهرية تثبت حجيَّتها العملية، أي منجزيتها ومعذريتها للمكلّف، لا كاشفيتها عن الواقع، فلا يمكن بأيِّ حالٍ من الأحوال تطبيقها لاستنباط العقائد والمعارف الدينية النظرية.

وفي الختام نقول لهم: إنَّ الأصول كالفروع، والعقائد الدينية الكلية النظريَّة كالأحكام الشرعية الفرعية العملية، فكما يوجد عندنا في الفقه قواعد وأصول موضوعية لاستنباط الأحكام الشرعية يستنبطها الفقهاء الأصوليون بالأساليب المنطقية العلمية التخصصية، والعوام يقلّدونهم فيها، كذلك في علم العقائد هناك قواعد وأصول عقليَّة لاستنباطها، يعلمها الحكماء، ويرجع إليهم فيها العوام، فإمَّا

أن تكونوا من الحكماء المحقّقين، أو تكونوا من العوام المقلّدين ،وإلَّا فسوف تكونون من الزائغين التاركين لطريقي الاجتهاد والتقليد، وهذا هو الضلال المبين.

هذا ما أردنا بيانه في تزييف مغالطات الأخباريون وإخوانهم من المتكلّمين والتفكيكيين؛ لتسفر الحقيقة عن وجهها الناصع، وينقشع غبار الجهل والغفلة ... فتدبّره جيّداً، ولا تتبع سبيل الذين لا يعلمون.

والآن نعود مرّةً أخرى للبحث التفصيلي عن أحكام التعارض بين العقل والنصّ الديني في القرآن الكريم والسُنَّة الشريفة، ولنبدأ بالقرآن:

تعارض العقل والقرآن

لا شكَّ أنَّ التعارض غير ممكن بين العقل والنصوص الدينية المقدَّسة، التي ثبتت ـ بحكم العقل ـ قدسيتها في الواقع ونفس الأمر كالقرآن الكريم، إلَّا أن يكون تعارضاً إثباتياً لا ثبوتياً كما هو واضح.

وقد مرَّ بنّا تقسيم النصوص القرآنية إلى نظريَّة وعملية، والنظريَّة إلى كلية وجزئية، وقد أشرنا إلى أنَّ النصوص العملية والنصوص النظريَّة الجزئية خارجة عن حريم العقل البرهاني، وواقعة في منطقة الفراغ العقلي، فالتعارض إنَّما يُتصوَّر بين الأحكام العقليَّة من جهةٍ، والنصوص القرآنية النظريَّة الكلية من جهةٍ أخرى.

وهذا النحو من النصوص القرآنية ربّما يكون هو المعبَّر عنه بمتشابهات القرآن، كما جاء في الذكر الحكيم: **﴿هُوَ الَّذِيَ أَنزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ في قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَاتَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا وَمَايَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُواْ الألْبَابِ﴾**[1].

وبما أنَّ النصَّ القرآني دليل نقلي، وهو من مراتب أحكام العقل العام،

---

(١) آل عمران: ٧.

وحجّيته العلمية متقوّمة بالحجيَّة الذاتية للعقل البرهاني الخاص -كما سبق وأن أشرنا- وجب تقديم الحكم العقلي الخاص عليه، وتأويل النصَّ القرآني بالضرورة بما لا ينافي حكم العقل البرهاني، كما هو الحال في النصوص التى توهم الجسمية للباري تعالى مجده، فنحملها على التمثيل المجازي، ونصرفها عن ظاهرها؛ لوجود قرينة عقليَّة محكمة، تكون في الواقع أقوى من القرينة اللفظية العرفية.

ولا يُلتفَت لفت عوام العلماء الظاهريين المتكلّفين لما لا يعنيهم، والذين غلبت أوهامهم على عقولهم، من الحنابلة ونظرائهم، الذين يتجاسرون بتقديم الدليل النقلي على العقلي، ولا يبالون برد الأحكام العقليَّة الضرورية، متوهمين أنَّ النصَّ القرآني إلهي مقدّس، والدليل العقلي بشري وضعي، غافلين عن أنَّ قدسية النصّ متقوّمة بقدسية الحكم العقلي البرهاني، فتقديمه عليه يستلزم سلب قدسيته وسقوط حجّيته عن الاعتبار.

وفي الواقع، فإنَّ البحث العلمي مع هؤلاء وأمثالهم، ـ كما قلنا من قبل ـ هو بحث عقيم ومضيعة للوقت، وكان عليهم أن يتعلّموا صناعة المنطق أوّلاً قبل أيّ شيء.

ثانياً: تعارض العقل والسُنَّة

سبق وأن أشرنا إلى أنَّ المقصود بالسنَّة هنا هي الروايات المنسوبة إلى المعصومين عليهم السلام، وكنّا قد قسّمناها بلحاظ السند إلى أخبار متواترة وآحاد، وبلحاظ الدلالة إلى نصوص وظواهر، كما أنَّها تنقسم بلحاظٍ آخر إلى نصوص عملية ونظريَّة، كلية وجزئية.

وكما قلنا فإنَّ النصوص التي يمكن أن تعارض العقل منها بحسب الظاهر، لا الواقع، هي النصوص النظريَّة الكلية الواقعة في نفس حريم العقل البرهاني.

ومن الواضح أنَّ الروايات التي هي قطعية الصدور ظنية الدلالة، أو ظنية

الصدور قطعية الدلالة، أو ظنية الصدور والدلالة -كما هو الأكثر-إذا عارضت الأحكام العقليّة البرهانية، فيجب تأويلها إن كانت قطعية الصدور، أو تأويلها أو ردّها إن كانت ظنية الصدور؛ ويمتنع تقديمها على العقل؛ لأنَّ مشروعيتها وحجيَّتها كما قلنا في مورد النصوص القرآنية -مأخوذة من العقل. هذا بالإضافة إلى عدم حجيَّتها في نفسها لكونها ظنية، والظن في العقائد لا يغني من الحق شيئاً، كم بيّنا من قبل وكما سيأتي في بحث حجيَّة الظن، كما أنَّ الظن لا يعارض اليقين العقلي، فلا يجوز تقديمها على العقل بأيِّ وجهٍ من الوجوه، كما يرتكب ذلك حنابلة الحديث وأمثالهم من الذين اتبعوا الظن وما تهوى الأنفس.

ثالثاً: تعارض العقل والإجماع

قلنا في مبحث حجيَّة الإجماع إنَّه دليل شرعي في حكم التواتر الحدسي، فعلى فرض تمام حجيَّته وكشفه عن نظر المعصوم عليه السلام، فحجيَّته كسائر النصوص الدينية مأخوذة من العقل؛ وبالتالي فإن اتفق وخالف الحكم العقلي البرهاني، وجب تأويل مفاده بما لا يخالف العقل، حيث إنَّ المعصوم عليه السلام لا يخالف قوله الواقع في مقام الثبوت.

رابعاً: تعارض العقل والتجربة

أشرنا في بحث حجيَّة التجربة أنَّها تفيد اليقين المقيّد بموضوع التجربة، وأنَّ حدودها منحصرة في الموضوعات المادّية لا غير.

ففي مجال البحوث الطبيعية تكون الأحكام التجريبية القطعية مقدّمة على أيِّ دليلٍ عقلي ظنِّي قائم على مجرَّد الحدس الذهني، كما في أكثر البحوث الطبيعية القديمة في مجال الطب والفلك والعناصر الأرضية وسائر الظواهر الطبيعية، حيث لم تكن أدوات الرصد والمشاهدة الحسّية كالمجهر والتلسكوب وغيرها متوفرة في

ذلك الزمان.

أمَّا في مجال البحوث الفلسفية الميتافيزيقية غير المحسوسة، فلا سبيل للعلوم التجريبية إليها مطلقاً، حيث إنَّها قائمة على المشاهدات الحسّية لا غير، فلا يمكن لها أن تثبت أو تنفي وجود أيِّ شيءٍ، أو وجود شيءٍ لشيءٍ في مثل هذه البحوث المجرَّدة عن المادّة، والحاكم المقدّم دائماً في مثل هذه البحوث الفلسفية هو العقل البرهاني لا غير، ولا يمكن أن تعارضه أيُّ ظنون أو أوهام تجريبية.

خامساً: تعارض العقل والقلب

إنَّ المكاشفات الصورية أو المعنوية الحاصلة لقلب السالك يمكن تقسيمها إلى: قضايا نظريَّة تتعلّق بالرؤية الكونية عن الوجود، وعملية تتعلّق بالأحكام الشرعية والتعاليم الأخلاقية.

والقضايا النظريَّة تنقسم بدورها إلى قضايا كلية داخلة في حريم العقل البرهاني، وقضايا جزئية واقعة في منطقة الفراغ.

أمَّا القضايا النظريَّة الكلية إن وافقت العقل البرهاني، فهي إرشادية كاشفة عن صدق هذه المكاشفة، وتكون مكاشفة رحمانية بحسب اصطلاحهم، وأمَّا إن خالفته، فهي كاذبة، وتكون مكاشفة شيطانية، كما يقولون.

ولا يمكن تقديم أمثال هذه المكاشفات مجهولة المنشأ، والفاقدة للحجيَّة الذاتية على العقل البرهاني، كما يفعل جهلة الصوفية وغفلة العرفاء، ولا يمكن تبرير ذلك بأنَّهم قد رأوا أو سمعوا بقلوبهم، حيث إننا لا ننكر أصل ذلك، ولكن الكلام في حجيَّة ما شاهدوه، ومدى مطابقته للواقع، فافهم ذلك جيّداً.

أمَّا القضايا الجزئية كالإخبار عن المغيّبات، فهي لا توافق العقل ولا تخالفه، فتبقى في حيِّز الإمكان، ولا يمكن القطع الموضوعي بها نفياً أو إثباتاً بأيِّ حالٍ من الأحوال.

وأمَّا بالنسبة للقضايا العملية، فهي خارجة عن محلِّ البحث هنا، وسوف نشير إليها في باب تعارض النقل والقلب.

سادساً: تعارض القرآن والسُنَّة

تنقسم النصوص الدينية كما أشرنا إلى قضايا نظريَّة وعملية، وسوف نكتفي هنا فقط بالبحث عن التعارض بين النصوص القرآنية والروائية النظريّة، دون العملية حيث إنَّ الفقهاء الأصوليين قد كفونا مؤنتها في علم أصول الفقه.

أمَّا التعارض بينهما في النصوص الكلية، فتُعرض على العقل، فما وافقه منها فهو المقدّم، وما خالفه مردود أو مؤول.

وأمَّا التعارض في النصوص الجزئية الخارجة عن حريم العقل، فتقدّم النصوص القرآنية من حيث كونها قطعية الصدور على أخبار الآحاد مطلقاً؛ لعدم حجيَّتها في العقائد كما أسلفنا، وأمَّا إذا وقع التعارض بينها وبين الروايات المتواترة، فيقدّم الأظهر دلالةً.

سابعاً: تعارض النقل والتجربة

ونكتفي بالبحث هنا عن التعارض في مورد المعارف الاعتقادية لا العملية المبحوث عنها في علم أصول الفقه.

أمَّا المعارف الكلية، فيقدّم منهما عند التعارض ما وافق العقل، حيث يكون الدليل حينها إرشادياً صحيحاً.

وأمَّا المعارف الجزئية، فيستحيل وقوع التعارض بين الأدلة التجريبية القطعية والنصوص الدينية قطعية الثبوت والدلالة، أمَّا في مورد النصوص الدينية ظنية الصدور أو الدلالة، فيُقدّم الدليل التجريبي اليقيني عليها مطلقاً بلا توقف؛ لأنَّ مرجعه إلى العقل البرهاني، وأمَّا النصوص الدينية فإمَّا أن تُرد أو تُؤول.

ثامناً: تعارض النقل والقلب

وبحثنا هنا أيضاً يتعلّق بالقضايا النظريَّة دون العملية.

أمَّا القضايا الكلية، فيُقدّم منهما ما وافق العقل، الذي هو الحاكم المقدّم في أمثال هذه القضايا، ويُردّ أو يؤول ما خالفه.

أمَّا القضايا الجزئية، فيقدَّم الدليل النقلي قطعي الصدور والدلالة على سائر المكاشفات القلبية مطلقاً، كما يقدَّم الدليل النقلي قطعي الصدور ظني الدلالة عليها؛ لأنَّ منشأه معلوم عن المعصوم عليه السلام، ومنشأها مجهول.

خاتمة

خاتمة وفيها ثلاثة مطالب:

المطلب الأوَّل:
أحكام المكلّف في حالة القطع والظن والشك بالاعتقاد الكلي

أوَّلاً: القطع

لقد سبق منَّا أنَّ القطع قد يكون صادقاً مطابقاً للواقع، وقد يكون كاذباً مخالفاً له، وهو الجهل المركّب.

والقطع الصادق قد يكون من مقدّمات عقليَّة برهانية بسيطة أو مركّبة، فيكون ثابتاً، وهو المسمَّى باليقين الحقيقي، أو اليقين بالمعنى الأخص، كيقين الحكماء، ومن سار على طريقتهم، وقد يكون من مقدّمات غير ذلك، فيكون في معرض التزلزل، ويسمّى بشبه اليقين أو باليقين بالمعنى الأعمّ، كيقين العوام، وهو إمَّا أن يكون من مقدّمات عقلائية عرفية كالمقبولات والمشهورات، أو من مقدّمات غير عقليَّة ولا عقلائية كالمنامات والمكاشفات.

وعلى أيٍّ حالٍ، فحكم العوام هنا، إن ثبتوا على اعتقادهم الصحيح، وصلحت أحوالهم على الشرع الصحيح الموافق لهذا الاعتقاد، فلا ضير عليهم وهم من أهل السلامة إن شاء الله تعالى؛ لأنَّ البرهان العقلي هنا مأخوذ على نحو الطريقية، لا الموضوعية، وأمَّا إن رجعوا عن اعتقادهم الصحيح لأيِّ سببٍ أو

شبهة، بنحو القطع أو الظن أو الشك، فحكمهم حكم ما يلي بعد ذلك.

أمَّا القطع المخالف للواقع، فإن كان صاحبه قاصراً، كمن اجتهد وسعى لسلوك طريق البرهان، ولكنه أخطأ في التطبيق؛ لغفلة أو سهو، أو من سلك طريقاً غير برهاني؛ لعجزه عن ذلك كأكثر العوام، فهو غير مستحق للعقاب؛ لاشتراط التكليف عقلاً بالقدرة، والحال أنَّه عاجز.

وأمَّا إن كان صاحبه مقصراً، كالمعاند أو المتهاون، فهو مستحق للعقاب بلا شكٍّ.

ثانياً: الظن

إنَّ السبب الرئيس لحصول الظن عند الإنسان، هو اعتماده للطرق غير البرهانيَّة في تحصيل الاعتقاد، كالاستقراء، والتصديق الحاصل عن طريق المقبولات والمشهورات في بادئ الرأي، أو غيرها من الطرق غير العقليَّة ولا العقلائية.

والظن إن طابق الواقع، ودفع صاحبه للاستقامة على العمل بالشرع الصحيح، كما في الظن القوي، كأكثر سير العقلاء، فلا بأس فيه؛ حيث إنَّ اليقين بالواقع ليس له موضوعية من حيث العمل، وإن كان له موضوعية من حيث الاعتقاد، وإن لم يدفع الظن صاحبه للعمل بالشرع الصحيح، كما في الظن الضعيف، فحكمه حكم الظن المخالف للواقع، كما سيأتي.

أمَّا الظن المخالف للواقع، فإن كان صاحبه قاصراً، فلا شيء عليه لاشتراط التكليف عقلاً بالقدرة. وأمَّا إن كان مقصّراً، فهو مستحق للعقاب.

ثالثاً: الشك

الشاك في الحكم الواقعي إن كان قاصراً، فهو معذور، والمقصّر مستحق للعقاب.

المطلب الثاني: الاجتهاد والتقليد في العقائد

لا ريب أنَّ الاجتهاد والتقليد ليسا منحصرين في الفقه أو الاعتقاد، وإنَّما ساريان في سائر العلوم والصناعات، والواقع العقلائي خير شاهد على ذلك.

وهذه القسمة الدائرة بين الاجتهاد والتقليد، تُعدّ قسمة عقليَّة أيضاً؛ لأنَّ العالم بأيِّ علمٍ أو صناعة إمَّا أن يكون عالماً بالذات وهو المجتهد، أو بالغير وهو المقلّد، وأمّا الجاهل الزائغ فهو تارك طريقي الاجتهاد والتقليد.

والاجتهاد في العقائد هنا يعني: استفراغ الوسع في تحصيل الاعتقاد التفصيلي اليقيني الصادق المطلق والثابت عن طريق البرهان العقلي، وهم الحكماء ومن سار على طريقتهم من العلماء.

وأمَّا **التقليد**، فهو: تحصيل الاعتقاد التفصيلي اليقيني الصادق من الحكماء -ثقةً بهم- بنحوٍ غير برهاني، كالبيان الخطابي التمثيلي مثلاً، وهم غير الحكماء من القاصرين عن تحصيل اليقين البرهاني بالاعتقاد.

والاجتهاد في العقائد واجب كفائي على كلِّ من لديه القدرة على السلوك البرهاني، هذا علاوةً على كونه كمالاً ذاتياً له.

ويفتقر الاجتهاد في تحصيله على دراسة سلسلة من العلوم العقليَّة الحقيقية التي تؤهِّل طالبها لتحصيل ملكة الاجتهاد:

فأوَّل ما يبتدأ به المتعلّم هو **صناعة المنطق**؛ لكي يتعرّف من خلاله على قواعد التفكير الصحيح التي تهذّب حركة الذهن في المعلومات، وتضمن له الانتقال الآمن

والصحيح من المعلوم إلى المجهول. فيتعلّم كيف يتصور الأشياء كما هي عليه في الواقع ونفس الأمر، وكيف يُنشئ الدليل ويقيم البرهان على المطالب العلمية بنحوٍ صحيح، وكيف ينقض الدليل ويكتشف المغالطات المنطقية.

وبعد أن يتقن الطالب قواعد التفكير الصحيح، ولا سيَّما صناعة البرهان، ينتقل بعدها إلى علم الهندسة ليطبّق عليها هذه القواعد المنطقية، وهناك حكمة تعليمية وحكمة تربوية في دراسة الهندسة[1]، فالحكمة التعليمية هي في كون موضوع الهندسة وهو المقدار أمراً محسوساً في مصاديقه، ممّا يجعل التحقيق في مسائله أمراً سهلاً، فيكتسب المتعلّم فيه مهارة تطبيق القواعد المنطقية بنحوٍ يسير، ويكتسب الثقة في نفسه وفي صناعة المنطق بعيداً عن الصراعات والمجادلات العلمية.

وأمَّا الحكمة التربوية، فلأنَّ مسائل الهندسة ليست مسائل دينية أو مذهبية مقدَّسة، فلا دور لتأثير الارتكازات الذهنية المسبقة، ولا مدخلية للعواطف أو الميولات النفسية في تحقيق مسائله، فيبحث الطالب بنحوٍ موضوعي عن الأسباب الذاتية للأشياء وبنحوٍ علمي مجرَّد عن أيِّ تأثيرات خارجية أو ضغوط نفسانية، ممَّا يُكسب المتعلّم ملكة البحث العلمي الموضوعي.

وبعد الفراغ من علم الهندسة، يدرس الطالب علم الطبيعيات الباحث عن أحكام الجسم الطبيعي من حيث الحركة والسكون، وفيه أيضاً حكمة تعليمية وأخرى تربوية.

أمَّا الحكمة التعليمية، فموضوع العلوم الطبيعية هو الجسم المحسوس بظاهره والمعقول بباطنه، فيمثّل مرحلة انتقالية متوسطة بين الهندسة ذات الموضوع المحسوس مطلقاً، وبين الفلسفة الإلهية ذات الموضوع المعقول مطلقاً كما سيأتي، وهو ينسجم مع طبيعة التدرُّج التعليمي، والبناء الطبيعي لذهن المتعلّم.

أمَّا الحكمة التربوية من دراسة الطبيعيات، فهو كما قلنا في الهندسة، من أجل اكتساب ملكة البحث العلمي الموضوعي بعيداً عن الضغوط النفسانية

(١) تحصيل السعادة، أبو نصر الفارابي: ص٥٥.

والمذهبية لكون موضوعها أيضاً غير مقدّس.

هذا بالإضافة إلى أنَّ بعض المباحث الطبيعية حول الزمان والمكان والحركة تخالف بعض الاعتقادات العرفية الموجودة في ذهن المتعلّم، الأمر الذي يدعو المتعلّم للتخلي عنها عند مخالفتها للبحث العلمي، وبالتالي يصبح مستعداً بعد ذلك للتخلي عن اعتقاداته الدينية والمذهبية الخاطئة إذا خالفت البحث الفلسفي[1].

وبعد الانتهاء من البحث الطبيعي، يصبح الطالب مستعداً من الناحية الذهنية والنفسية للدخول إلى البحث الفلسفي الميتافيزيقي، والمسمَّى **بعلم ما بعد الطبيعة**، أي ما بعد علم الطبيعة، الذي يبحث عن الموجود المطلق بنحوٍ عقلي محض، فهو بحث عمّا وراء الطبيعة في عالم الغيب.

وينقسم البحث الفلسفي إلى قسمين: قسم يتعلّق بالبحث العقلي الكلي البرهاني المجرّد حول الأحكام العامة للموجودات من حيث موجوديتها، ويسمى بقسم الكليات أو الأمور العامة، والذي يُعتبر مدخلاً مهماً، ومقدّمة ضرورية للقسم الثاني المتعلّق بكليات الاعتقاد الديني، والمسمَّى بقسم الربوبيات.

وفي نهاية البحث الفلسفي، تكون قد تكونت لدى الطالب رؤية كونية واقعية شاملة عن الإنسان والعالم والمبدأ والمعاد.

فهذه هي العلوم الضرورية المُعِدَّة لتحصيل ملكة الاجتهاد في الاعتقادات، ومع المزيد من التأمّل والتدرّب والتمهّر في هذه العلوم، يصل الطالب إلى مرتبة الاجتهاد في العلوم العقلية، ويصبح صاحب نظر فيها، ويستغني عن غيره.

أمَّا المقلِّد غير القادر على هذا السلوك، فلا بدَّ أن يرجع ـ بحكم العقل والعرف العقلائي ـ فيما يحتاجه من العقائد الكلية التفصيلية، أو لدفع الشبهات الواردة عليه، إلى المجتهد رجوع الجاهل إلى العالم، ما استطاع إلى ذلك سبيلاً، وإلَّا لكان مقصّراً أو زائغاً.

---

(١) المصدر السابق: ص٥٧.

المطلب الثالث: توصيات

وفي ختام البحث نرى من النافع توجيه بعض التوصيات العلمية للجهات المؤثِّرة والمعنية بالجانب الفكري والثقافي في المجتمع، من أجل توجيه أنظارها إلى أهمّية وجود هذا العلم الجديد مع سائر العلوم العقليَّة في المحافل العلمية المختلفة؛ من أجل تقنين الفكر البشري وتحقيق الانسجام العلمي والفكري بين سائر العلوم، واجتناب الصراع العبثي بين العلماء، الذي ينعكس بدوره على عامة الناس بنحوٍ يهدّد الأمن الاجتماعي والتعايش السلمي:

الأولى: إلى المراكز الفكريَّة والفلسفيَّة الغربيَّة المعاصرة

نأمل من هذه المراكز أن تراجع حساباتها في طبيعة تعاطيها مع المنهج العقلي، وأن تتخلَّى عن نظرتها السطحية والسلبية للمنطق الأرسطي ـ منطق العقل والفطرة الإنسانيَّة ـ كما نأمل أن تقف وقفة جدّية لتقييم مسيرتها الفكرية التي قامت على أساس المنهج الحسِّي طيلة قرون، وما استتبع من فوضى معرفية وترهّل فكري أدّى بدوره إلى نشوء مشاكل ومفاسد أخلاقية واجتماعية وسياسية.

كما نرجو منها أن تكفَّ عن تصدير السفسطات والتشكيكات، وإظهار وجهات النظر غير العلمية أو غير التخصّصية تحت عناوين مختلفة، كالنسبية والتعدّدية والبنيوية والديالكتيكا والهرمونيطيقا وغيرها من التعسفات الفكرية،

ونتمنى عليها ـ كمراكز علمية أكاديمية مشهورة ـ ألاّ تخوض في مباحث فكرية بدون قواعد معرفية أو أصول منطقية، وأن تتخلى عن أسلوبها اللامنهجي في المباحث الفكرية التي تتعلّق بالمسائل الإنسانيَّة والمعنوية والمصيرية الخطيرة بلا أيِّ ضابطٍ منطقي، حتَّى صارت مباحثهم الفلسفية مباحث ذوقية استحسانية، لا تبتني على أصول علمية منضبطة، ولا تحتكم إلى أيِّ معيارٍ منطقي عقلي، ممّا أوقعها في الحيرة والتخبّط والفوضى الفكرية.

فإننا ندعوهم إلى اعتماد المنهج العقلي البرهاني؛ للخروج من هذه الأزمة الفكرية التي وقعت وأوقعت العالم فيها، واتخاذ سبيل التحرّر من ربقة المنهج الحسِّي في التفكير الفلسفي، الذي جعل من العقول حبيسة عالم الحسِّ والطبيعة، وعتّم عليها رؤية عالم الحقائق والواقع، وأغلق دونها منافذ الرقي والكمال، الأمر الذي أدّى إلى الاستخفاف بالقيم الدينية والأخلاقية والمبادئ الإنسانية.

ونحن بدورنا نفتح أمامهم أبواب التواصل للتعاون والتبادل العلمي على أسس مدروسة ومنضبطة، وإننا على استعداد كامل لاستقبال مفكّريهم وعلمائهم واطلاعهم على تفاصيل هذا المشروع الفكري الحضاري، وما يترتب عليه من نظرة كونية سليمة، وما ينطوي عليه من جانب إحيائي للقيم الإنسانيَّة والتعايش الاجتماعي، والاستقرار الأمني والسياسي.

الثانية: إلى المثقفين والمفكّرين المتأثرين بالثقافة الغربيَّة من العرب والمسلمين

على الجميع معرفة التراث العظيم الذي بين أيديهم، حيث لا ينبغي لهم التفريط فيه، وهو التراث الفلسفي الإسلامي، كما نتمنى أن يتنبهوا إلى خطورة مسايرة الغرب في أُطروحاته الفكرية، وألاّ ينخدعوا ببريق شعاراته التي غالباً ما ينطوي ورائها أغراض سياسية خبيثة، يراد منها السيطرة على عقول الشعوب، ومن

ثَمَّ ثرواتهم، والعالم والتاريخ الحديث يشهد على ما خلَّفته شعاراتهم البرّاقة من ويلات على البشرية.

وكم حِيكت تحت مسمّى الحرّية والديمقراطية من المؤامرات، وكم اندلعت من الحروب لم تخلّف ورائها إلّا مشاهد مأساوية يندى لها جبين الإنسانيَّة ؟!

فيا أيّها المفكّرون والمثقفون من العرب والمسلمين، لا تسمحوا لأنفسكم أن تكونوا معابر وجسوراً لمخططات الغرب الاستعماري، عِبر عناوين جذّابة وخدّاعة من قبيل الحداثة والتقدّم والفكر والثقافة وقبول الآخر وما إلى ذلك من الشعارات البرّاقة، فعليكم أن تكونوا على حذر شديد من تسويق ثقافات وقيم تنطوي تحت هذه العناوين، ولا تخدم في الواقع إلّا أعداء الإنسانيَّة وأعداءكم، وعليكم أن تسعوا بكل قوة للتحرر من براثن التبعية الثقافية للشرق والغرب، والتي أوقعتنا في مستنقع التبعية السياسية للقوى الكبرى الاستعمارية، ولتعيدوا قراءة تراثكم الفكري الفلسفي الإسلامي، لا عن طريق عيون المستشرقين من الغرب والسطحيين من الشرق، بل على أيدي متخصّصين لتتعرفوا بشكلٍ واقعي على تلك الكنوز العظيمة التي ترفع من قيمة الإنسان.

الثالثة: إلى المدارس والجامعات في الدول العربيَّة والإسلاميَّة

على المسؤولين التعليميين والتربويين المحترمين العاملين في وزارات التربية والتعليم، وكذا وزارات التعليم العالي أن يتنبّهوا إلى أنَّ المنهج التعليمي والتربوي في جميع المدارس والجامعات، والمفروض من قبل منظمة اليونسكو وغيرها من المنظمات الغربية، هو المنهج الحسِّي التجريبي الجديد الذي وضع أساسه (**فرنسيس بيكون**)، و(**جون لوك**)، (**وستيوارت مل**) وغيرهم من المفكّرين الغربيين المادّيين، وهو ينافي المنهج التعليمي العقلي الفلسفي والإسلامي الأصيل في المنهج والغاية، حيث يعتمد المنهج الحسِّي السطحي الاستقرائي، ويهدف إلى تسخير الطبيعة للمنافع الإنسانيَّة

المادّية لا غير، ولا يقيم أيَّ وزنٍ للقيم المعنوية للإنسان.

فالمنهج التعليمي المعاصر لا يعتني إلَّا بالعلوم الطبيعية والرياضية، ولا يعتمد فيما يسمّيه بالعلوم الإنسانيَّة إلا على المنهج الحسّي الاستقرائي الذي لا يترشَّح عنه إلَّا الفكر المادّي والعلماني المقابل للفكر العقلي والديني، كما أنَّ النظام التعليمي فارغ تماماً من أوليات العلوم العقلية، والتي هي ـ في الواقع ـ أساس العلوم الإنسانيَّة والدين الإسلامي الأصيل، والتي تمّ التعامل معها كتراثٍ تاريخي، موضوع على رفوف متاحف التاريخ.

وقد تمَّ الاكتفاء في مجال المعرفة الدينية بتدريس بعض النصوص والقصص الدينية بنحوٍ سطحي وهامشي لا يسمن ولا يغني من جوع، الأمر الذي كان له أكبر الأثر السلبي على نفوس أبنائنا وبنيتهم الفكرية، وأدّى إلى مسخ فطرتهم العقليَّة وهويتهم الدينية والثقافية، واستبدالها بالهويّة المادّية السطحية المحضة. وقد رأينا ذلك بوضوح في شخصية شبابنا العربي والمسلم في الجامعات، ولمسنا معاناتهم من الأمية الفلسفية والدينية الشديدة، وطغيان النزعة الحسّية المادّية والثقافة الغربية البعيدة عن تراثنا وثقافتنا الإسلامية على الكثير منهم، بل أثَّر ذلك حتَّى على الثلة القليلة المتديّنة هناك ممّن يتلبسون بظواهر الدين، وهم أبعد ما يكون عن محتواه وحقيقته.

ومن هذا المنطلق، فالحلُّ لا يكمن فيما يسمّيه البعض بأسلمة العلوم والمدارس والجامعات، من خلال تكثيف الدروس والمعارف الدينية أو تعميم المظاهر الإسلامية، **بل الحلُّ يكمن في معالجة جذرية للمنهج التعليمي والتربوي**، وتصحيح الغاية من طلب العلم الذي هو الهداية، وبناء الرؤية الكونية العقليَّة الصحيحة والواقعية. ولا يكون ذلك إلَّا بإدخال العلوم العقلية؛ من المنطق والمعرفة والفلسفة العقليَّة في كافّة المراحل الدراسية، كمنهجٍ أساسي وبأسلوب يتناسب والمرحلة العمرية للدارسين، حتَّى يتكون لدى أبنائنا رؤية كونية صحيحة

عن الواقع، وعن الدين الإسلامي المبين، وحينها سوف يأخذ الدين موقعه المناسب في المجتمع، وتأخذ العلوم الطبيعية والرياضية مسارها الصحيح في خدمة المصالح العليا للإنسانية في بعديها الماذّي والمعنوي، وإقامة الحضارة البشرية الحقيقية على طبق الحكمة والعناية الإلهية.

الرابعة: إلى المدارس والمعاهد العلميَّة الدينيَّة في العالم العربي والإسلامي

نأمل منها كحصن منيع من حصون الإسلام أن تبذل ما في وسعها للاهتمام بالعلوم العقليَّة كاهتمامها بالعلوم الشرعية، وتضعها في مقدّم مناهجها العلمية؛ لأنَّها تشكّل أساس العقيدة الإسلامية الصحيحة، وأن تتجنب بشدة المسالك غير البرهانيَّة في مباحثها العقائدية.

فعليها حثّ طلبة العلوم الدينية على دراسة المنطق والمنهج العقلي والفلسفة العقليَّة الإسلامية؛ لأنَّها لا تقلُّ أهمّيةً عن دراسة علمي الفقه وأصول الفقه، فإنَّ العلوم العقليَّة هي الأساس المتين لبناء العقيدة الإسلامية.

فكما يحتاج علم الفقه إلى صناعة لتنقيح حجيَّة الأدلة الفقهية، بحيث يجوز الاستناد عليها في مقام استنباط الأحكام الشرعية، وذلك إنَّما يتمُّ في علم أصول الفقه، فكذلك هناك حاجة ماسة أيضاً ـ بحكم العقل الضروري ـ إلى وجود صناعة تنقّح أدلة استنباط المعارف العقائدية، وليست إلَّا العلوم العقلية، وهو أمر ضروري لتحصين العقائد من الانحراف.

فإننا نرى أنَّ علم الفقه بقي مصوناً ومحفوظاً عن أيِّ تحريف ببركة علم أصول الفقه وقوانينه المنضبطة والمتينة، في حين تفشت البدع والخرافات في العقائد الإسلامية لغياب الميزان العقائدي العقلي، بعد تهميش وإقصاء العلوم العقليَّة الشريفة عن ساحة التعليم الديني، وهيمنة الظنون والأوهام الكلامية والخرافات الصوفية على العقول والنفوس.

ونحن نوصي بأن يكون تحقيق العقائد الدينية الكلية والرقابة عليها في عهدة الحكماء المحققين المجتهدين، على أن يتولى الخطباء الحوزويون بيان العقائد التفصيلية الجزئية للجمهور تحت إشراف الحكماء، بشرط أن يكونوا عالمين بالعلوم العقلية وأهمّيتها، ومتخصصين في استنباط العقائد التفصيلية الجزئية من الكتاب والسنة بالطرق المعتبرة، ومتحلين بالوعي السياسي والاجتماعي، وبهذا النحو نضمن حفظ العقيدة الدينية من عبث الجاهلين، وتشكيك الرجفين.

الخامسة: إلى جميع المدارس والاتجاهات الفكريَّة المختلفة

إنَّ المنطق والموضوعيَّة العلميَّة تحتِّم عليهم تنقيح الأسس المعرفية التي انطلقوا منها وبنوا عليها عقائدهم وأفكارهم أوّلاً، من خلال البحث العلمي المكتوب، أو المناظرات والندوات العلمية، والحوارات الفكرية الهادئة، بعيداً عن أجواء التشنج والعصبية والمهاترات اللفظية التي تنافي المنطق العقلي والآداب الإسلامية والإنسانيَّة العامة، فطالب الحقيقة لا يخشى من البحث والمناظرة، ولا يتجنب الحوار، ولا يلجأ إلى الافتراءات والمهاترات؛ لأنَّ ذلك جهد العاجز وسبيل الجاهل، فالحكمة ضالّة المؤمن أينما وجدها أخذها.

السادسة: إلى رجالات الحكم والسياسة

أن يكونوا على مستوى المسؤولية الخطيرة التي تحمَّلوها والأمانة الكبيرة التي قبلوها، فالحكومة أو القيادة السياسية لها مهام ثقيلة، فلا ينبغي التعاطي معها على أنَّها غنيمة ومنفعة خاصة، بل هي مسؤولية عظيمة، وخير وسيلة يمكن استثمارها في هداية الناس، وإقامة العدالة الاجتماعية، وخدمة المجتمع وإصلاحه، وترويج الفضائل والقيم الإنسانيَّة المعنوية، ومحاربة الظلم والفساد، وحفظ الأمن

وتأمين الرفاه الاجتماعي، والتصدّي لمؤامرات الأعداء في الداخل والخارج.

ومن أجل تحقيق كلّ هذا، عليهم أن يكونوا على حذر شديد من السفهاء والانتهازيين والفاسدين والطفيليين أن يعشعشوا في أروقتهم، ويثقلوا كاهلهم، ويجلبوا العار والفشل لحكوماتهم، فالسلامة والنجاح بالتخلّص منهم، واستبدالهم بالعقلاء والعلماء المتخصّصين، والرجال الصالحين المخلصين الحريصين على خدمة الناس والمواطنين.

وعليهم أن يعلموا أنَّ الناس ما أقاموا المجتمعات البشرية إلَّا لأجل تكاملهم المادّي والمعنوي، فعلى الحكّام أن يسعوا لتأمين ذلك التكامل لهم، وذلك بتهيئة الظروف البيئية والاجتماعية؛ لتحصيل هذه الكمالات، وألَّا يستأثروا بالحكم لتأمين مصالحهم الشخصية والعائلية أو الفئوية الخاصة، كما عليهم أن يعلموا بأنَّ حالة الضعف والروح الانهزامية لا تتناسب مع القيادة والاستقلال، وإدارة المجتمعات، فالمجتمع أمانة في أعناقهم، والأمين إذا ضعف أو عاش الانهزام النفسي قد يفرط فيما أؤتمن عليه، ولا بدَّ من العمل على تحرير الأمة من جميع قيود التبعية السياسية والاقتصادية والثقافية للغرب أو الشرق، والتي أدَّت إلى استعباد الأمة، وإهدار كرامتها، وتخلّفها عن مسيرة التقدّم والنهضة، وأن يسعوا بقوّة لإصلاح النظام التعليمي والتربوي في المدارس والجامعات والمعاهد الدينية على أساس المنهج العقلي السليم، من أجل خلق أجيال وطنية مخلصة وواعية تحمل على عاتقها مسؤولية النهوض بوطنها وأمتها العربية والإسلامية.

وفي الختام، نؤكّد أنَّ السبيل الرئيس والوحيد لتأمين الكمالات المادّية والمعنويَّة، وإقامة العدالة الاجتماعيَّة، وتحصيل الاستقلال السياسي والاقتصادي والثقافي، وتحقيق التعايش السلمي واستقرار الأمن القومي والاجتماعي، وتشييد أركان الحضارة الإنسانيَّة الحقيقيَّة، إنَّما يتحقق في ظلِّ الحكومة العقليَّة الرشيدة، والمدينة الفاضلة السعيدة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربِّ العالمين

فهرس المصادر

١- **كفاية الأصول**، للآخوند الخرساني، طبعة آل البيت، الناشر: مؤسسة لآل البيت عليهم السلام، الطبعة الثانية: سنة ١٤١٧هـ

٢- **شرح برهان الشفاء**، محمد تقي مصباح اليزدي، تحقيق: محسن غرويان، إيـران، مؤسسة بژوهش امام خميني، ط١، ١٣٨٦ ش.

٣- **منطق الإشارات**، الخواجة نصير الدين الطوسي، الناشر: نشر البلاغة.

٤- **برهان الشفاء**، الشيخ الرئيس ابن سينا، نشر ذوي القربى، الطبعـة الأولى: سـنة ١٤٣٠ هـ ش.

٥- **منطق أرسطو**، المعلّم الأوّل أرسطو، تقديم الدكتـور: فريـد جـبر، نـشر دار الفكـر العربي، الطبعة الأولى ١٩٩٩ م.

٦- **كتاب العين**، الخليل الفراهيدي، الطبعة الثانية: سنة ١٤٠٩ هـ تحقيق: الدكتـور مهدي المخزومي.

٧- **الصحاح**، الجواهري، تحقيق: الدكتور عبد الغفور العطار، الطبعة الرابعة: سـنة ١٤٠٧ هـ.

٨- **لسان العرب**، ابن مظور، الناشر: نشر أدب حوزة – قم – إيران: سنة ١٤٠٥هـ.

٩- **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء**، إخوان الصفا، الناشر: الدار الإسلامية.

١٠- **عيون المسائل**، الفارابي: ص٦٤.

١١- **رسائل في أحوال النفس**، ابن سينا، ص١٦٨.

١٢- **رسائل الكندي**، الكندي، نشر: دار الفكر العربي.

١٣- **تهافت الفلاسفة**، ابن تيميَّة، نشر: دار الفكر العربي.

١٤- **الأسفار الأربعة**، صدر الدين الشيرازي، الناشر: دار احياء الفكر العربي.

١٥- **المنطق الوضعي**، الدكتور زكي نجيب محفوظ، الطبعة الخامسة: سنة ١٩٧٣ م، الناشر: مكتبة الانجلو المصرية.

١٦- **تاريخ الفلسفة الغربية الحديثة**، يوسف كرم، القاهرة: دار العرف، ط٥، ١٩٨٦م

١٧- **الجوهر النضيد**، الخواجة نصير الدين الطوسي، نشر: انتشارات بيدار.

١٨- **الردُّ على المنطقيين**، تأليف: الشيخ تقي الدين ابن تيميّة الحرّاني الحنبلي، تحقيق: محمد حسن محمد إسماعيل، نشر: دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى: سنة ٢٠٠٣ م.

١٩- **الأجوبة النصيرية**، الخواجة نصير الدين الطوسي، الناشر: پزوهشگاه علوم انسانى.

٢٠- **الفوائد المدنية**، محمد أمين الأستر آبادي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٢٦.

٢١- **الشفاء**، الشيخ الرئيس ابن سينا، الطبعة الأولى: سنة ١٤٣٠ هـ ق، نشر: منشورات ذوي القربى.

٢٢- **مجموعة الفتاوى**، أحمد بن تيميّة، مصر دار الوفاء، ط٢٠٠٣م.

٢٣- **شرح المقاصد**، سعد الدين التفتازاني، الطبعة الأولى: سنة ١٩٨٩م، نشر: منشورات الشريف الرضي.

٢٤- **العقيدة الطحاوية**، أحمد بن محمد أبو جعفر، تحقيق: نجم الدين الدركاني، زاهدان، انتشارات صديقي.

٢٥- **إلهيات الشفاء**، الشيخ الرئيس ابن سينا، الطبعة الأولى: سنة ١٤٣٠ هـ ق، نشر: منشورات ذوي القربى.

٢٦- **فرائد الأصول**، الشيخ الأنصاري، الطبعة التاسعة، نشر: مجمع الفكر الإسلامي.

٢٧- **بحار الأنوار**، العلّامة المجلسي، الطبعة الثانية المصحّحة، الناشر: مؤسسة بيروت لبنان.

٢٨- **تحصيل السعادة**، أبو نصر محمد بن طرخان الفارابي، تحقيق: جعفر آل ياسين، بيروت دار الأندلس، ط٢، ١٩٨٣م.

٢٩- **شرح برهان أرسطو**، ابن رشد، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الطبعة الأولى.

٣٠- **التمهيد في شرح قواعد التوحيد**، صائن الدين ابن تركة علي بن محمد، تحقيق: حسن رمضاني، لبنان مؤسسة أم القرى ط٣، ٢٠٠٣م.

٣١- **الفتوحات المكية**، محي الدين ابن عربي، بيروت.

٣٢- **شرح الفصوص**، مقدِّمة القيصري، تحقيق: سيد جلال الدين الآشتياني، انتشارات أمير كبير، تهران ١٣٧٠.

٣٣- **تلبيس إبليس**، جمال الدين بن الجوزي، دار الفكر ط١، ١٤٢٧ه ق

٣٤- **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، مصطفى عبد الرزاق، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والنشر، ط٢ ١٩٥٩م.

٣٥- **تهافت التهافت**، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، بيروت: دار الفكر.

٣٦- **ذمّ الكلام وأهله**، عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي، تحقيق: عبد الرحمان ابن عبد العزيز الشبل، المدينة المنوّرة، مكتبة العلوم والحكم، ط١، ١٤١٨هـق.

٣٧- **شرح المقاصد**، مسعود بن عمر التفتازاني، بيروت دار الكتب العلمية ط١، ٢٠٠١م.

٣٨- **كشاف إصطلاحات العلوم والفنون**، محمد علي التهانوي بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ط١، ١٩٩٦م

٣٩- **مختصر جامع بيان العلم وفضله**، جمال الدين بن عبد البر القرطبي، اختصره: أحمد بن عمر الحمصاني، القاهرة مطبعة الموسوعات، ط١ ١٣٢٠هـق.

٤٠- **مقاصد الفلاسفة**، محمد بن محمد أبو حامد الغزالي، تحقيق: سليمان دينا، مصر: دار المعارف ١٩٦١ م.

٤١- **النفس من كتاب الشفاء**، الحسين بن عبد الله بن سينا، تحقيق: حسن زاده آملي، إيران مكتب الإعلام الإسلامي ط١، ١٤١٧هـق.

٤٢- **سير أعلام النبلاء**، شمس الدين الذهبي، بيروت: مؤسسة الرسالة ط١، ١٩٨٨ م.

٤٣- **تاريخ الفلسفة اليونانيَّة**، وولتر ستيس، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

٤٤- **توحيد الإماميَّة**، محمد باقر الملكي، مؤسسة الطباعة والنشر، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.

٤٥- **درء تعارض العقل والنقل**، أحمد بن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة والنشر، جامعة الإمام محمد بن سعود، الطبعة الثانية،١٩٩١م.

٤٦- **شرح العقائد النسفيَّة**، للعلَّامة سعد الدين التفتازاني، الشيخ أحمد حجازي، مكتبة الكليات الأزهرية.

٤٧- **الإلهيات على هدى الكتاب والسُنَّة والعقل**، محاضرات الأستاذالشيخ جعفر السبحاني، بقلم الشيخ حسن محمد مكي العاملي، دار هشام بيروت الطبعة الأولى ١٤٢٦-٢٠٠٥.

٤٨- **إحصاء العلوم**، أبو نصر الفارابي، تحقيق: د. علي بوملحم، دار ومكتبة الهلال الطبعة الأولى ١٩٩٦.

٤٩- **الطبيعة**، أرسطو طاليس، عبد الرحمان بدوي، إسحاق بن حنين، محسن بدوي، المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٧ حسن بدوي.

٥٠- **مبادئ علم الاجتماع**، د. أحمد رأفت عبد الجواد كلية الآداب جامعة المنيـا، مكتبة نهضة الشرق جامعة القاهرة.

٥١- **نظريَّة العلم الأرسطية**، د. مصطفى النـشار كليـة الآداب جامعـة القـاهرة، دارالمعارف الطبعة الثانية ١٩٩٥.

٥٢- **منتخباتي از آثار حكماي إلهي إيران**، قم مركـز انتـشارات دفـتر تبليغـات اسلامي، ط٢، ١٣٦٣هش.

٥٣- **مفاتح الغيب**، صدر الدين أبو المعالي محمد بن إسحاق القونوي، تحقيق: محمد خواجوئي، إيران انتشار مولى، ط٢ ،١٤٢٦هش.

٥٤- **مفاتيح الغيب**، محمد بـن إبـراهيم الـشيرازي المـلّا صـدرا، تقـديم: محمـد خواجوئي، طهران مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي،١٩٨٤م.

٥٥- **مصباح الأنس**، محمد بن حمـزة الفنـاري، تحقيـق: محمـد خواجـوئي إيـران، انتشارات، مولى، ١٤٢٦ هـق.

٥٦- **مجموعة مـصنَّفات شـيخ الإشراق**، تحقيـق: هـنري كـوربن، إيـران مؤسـسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، ط٢،١٣٧٢هـش.

٥٧- **المبدأ والمعاد**، محمد بن إبراهيم الشيرازي ملّا صدرا، تقـديم: جـلال الديـن الآشتياني، طهران آنجمن شاهشاهي فلسفة إيران،١٣٥٦هـش.

٥٨- **الشواهد الربوبيـة**، محمد بن إبراهيم الشيرازي المعروف بالملّا صدرا، تحقيـق وتصحيح: جلال الدين الآشتياني.

٥٩- **شرح أصول الكافي**، محمد بن إبراهيم الشيرازي المعروف بالملّا صدرا، تحقيق: محمد خواجوئي، إيران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، ط١، ١٣٦٦ هش.

٦٠- **الرسائل، رسالة التـصوف**، داود بن محمود القيـصري، تحقيـق: جـلال الديـن الآشتياني، إيران مؤسسة بزوهش حكمت وفلسفة، ط٢، ١٣٨١هـش.

٦١- **إيقـاظ الهمـم في شرح الحكـم**، أحمـد بـن محمـد بـن عجينـة، مـصر: مطبعةالحلبي، ط٣، ١٩٨٢م

٦٢- **إعجاز البيان**، صدر الدين القونوي، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، إيران، مكتب الأعلام الإسلامي، ط١، ١٤٢٣هـ ش.

٦٣- **أصول الفلسفة والمنهج الواقعي**، محمد حسين الطباطبائي، بيروت مؤسسة أمّ القرى، ط١، ١٤١٢هـ ق.

٦٤- **شوارق الإلهام في شرح تجريد الاعتقاد**، عبد الرزاق اللاهيجي، تحقيق الشيخ أسد علي زاده، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

فهرس الموضوعات

المقصد الأوَّل: الإدراك ونفس الأمر

المقصد الثاني: حجيَّة مصادر المعرفة البشريَّة

المقصد الثالث: تعارض الأدلّة ومرجِّحاتها

خاتمة

لو تأمّلنا جذور الاختلاف الفكري بين الناس، نجدٍ أنَّ مرجعه هو في اختلاف أنماط وطرق التفكير التي يعتمدها كل إنسانٍ مع نفسه، حيث إنَّ الفكر وليد التفكير، وهذه المناهج التفكيريَّةً هي التي نسمّيها بمصادر المعرفة الإنسانيَّة.

والعقل الضروري كما يحكم بضرورة الاستناد إلى دليل في تحصيل الاعتقاد، يحكم أيضاً بضرورة أن يكون الدليل المستند إليه دليلاً معتبراً صالحاً للكشف عن الواقع، وإلا فوجود الدليل غير المعتبر وعدمه على حدٍّ سواء.

ومن أجل ذلك كله، كان هذا الكتاب يحمل في طياته حلاً لهذه المشكلة الفكرية العتيقة،عن طريق السعي لتقنين أصول التفكير الإنساني من أجل تحقيق مجتمع إنساني حضاري جديد.



إيران - قم - شارع بوعلي سينا - الزقاق11 - البناية 8
الهاتف: 32937909-25-98+ 9127996259-98+
www.aqliyah.com
info@aqliyah.com